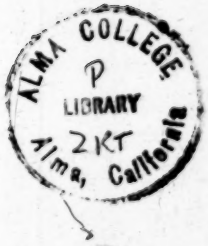
ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE



69. BAND 1947

VERLAG HERDER, WIEN

31606

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis
und Erlaubnis der Ordensobern

Druck: Richard Bernhardt, Wien VI.

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN UND BEITRÄGE

Hugo Rahner, Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats . . . . . 1—35

Jos. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter . . . . . 36—99

A. Vogel, Der Einfluß von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an den Sonntagen nach Pfingsten . . . . . 100—118

Karl Rahner, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi" . . 129—188

F. Mitzka, Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas von Aquin . . . . . 189—208

J. Santeler, Zur Lehre von der Schöpfung . . . . . 209—227

J. Hofbauer, Die Paradiesesschlange (Gn 3) . . . . . 228—231

F. Pettirsch, Das Verbot der opera servilia in der Hl. Schrift und in der altkirchlichen Exegese . . . . . 257—327, 417—444

P. Gaechter, Das dreifache „Weide meine Lämmer" . . . 328—344

Weihbischof A. M. Landgraf, Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens . . . . . 345—353

P. Sinthern, Zum Kult der „Anargyroi" . . . . . 354—360

E. Gutwenger, Papias. Eine chronologische Studie . . . . 385—416

J. B. Umberg, „Irrationabiliter invito Domino" . . . . . 445—489

REZENSIONEN

O. Cullmann, Christus und seine Zeit *(P. Gaechter)* . . 119

L. J. Mc Ginley, Form-Criticisme of the synoptic Healing narratives *(P. Gaechter)* . . . . . 232—234

F. M. Braun, Aspects nouveaux du problème de l'Eglise; M. Barth, Der Augenzeuge *(Fl. Schlagenhaufen)* . . . 235—238

Z. Bucher, Die Innenwelt der Atome *(H. Pohl)* . . . . 238—241

Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné *(Fl. Schlagenhaufen)* . . . . . 361—363

P. Radó, Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae *(Jos. A. Jungmann)* . . . . . 363—365

P. J. Reiter, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose *(F. Maass)* . . . . . 365—368

K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. *(F. Mitzka)* . . . . . 368—370

J. Sailer, Über Typen im Neuen Testament . . . . . 490—496

W. Michaelis, Einleitung in das Neue Testament *(P. Gaechter)* . . . . . 497—500

NEUERSCHEINUNGEN . 121—128, 242—256, 371—382, 501—508

NAVICULA PETRI

Zur Symbolgeschichte des römischen Primats

Von Hugo Rahner S. J., Innsbruck

Wenn diese Zeitschrift nach den Stürmen, die auch ihr den Untergang bereitet haben, nun wieder mit neuem Mut ihre Arbeit an der Pflege theologischer Wissenschaft aufnehmen darf, so ist sie dabei von einer Gesinnung beseelt, für die der erste Aufsatz ein Symbol sein soll. Ihre Herausgeber und Mitarbeiter wollen nichts sein als jene „erfahrenen und starken Ruderknechte des Petrusschiffleins", von denen Papst Pius VII. bei der Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu gesprochen hat[1]. Ihre Theologie soll geformt sein von einer grundsätzlichen Treue zur Lehrgewalt des Nachfolgers Petri, und ihr Ziel sei die gute Fahrt in die Weiten der theologischen Fragen, die der Wissenschaft immer neu aufgegeben werden. Den Mut dazu gibt die gläubige Überzeugung und die geschichtliche Erfahrung, daß das Schiff der Kirche wohl immer von Stürmen umtost wird, aber niemals untergeht: Seenot ist ihre Geschichte, glückhafte Fahrt ihre dogmatische Verheißung. Denn ihr Steuermann ist Christus, und ihre rettenden Planken sind gebildet aus dem Holz des Kreuzes. Schon Hippolyt, der Theologe des urchristlichen Rom, hat diese im tiefsten Wesen der Kirche begründete Antithetik von Bedrohung und Sicherheit empfunden: „Wie ein Schiff auf hoher See ist die Kirche: wohl wird sie von Stürmen umbraust, aber sie geht nicht unter", *χειμάζεται μέν, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται*[2]. Galt dies für die Tage der staatlichen Verfolgung, so spricht Augustinus in den Zeiten des faulen Friedens, wo die Unzahl der schlechten Fische das Kirchenschiff belastet: *premi potest, mergi non potest*[3]. Man hat die Prägnanz dieses schönen Wortes nicht mehr vergessen. *Tunditur, non mergitur,* sagt Petrus Chrysologus vom Schifflein der Kirche[4]. Und Beda, wo er die Seenot der Apostel deutet: „So fährt auch die Kirche mitten durch alle Stürme ihrem Ziel entgegen, denn sie wartet auf Christus, um durch ihn zum Hafen der Ruhe zu gelangen: *laborat, sed non mergitur*"[5]. Dieses Wort sei unsere Losung zu guter Fahrt.

---

[1] Bulle *Sollicitudo omnium Ecclesarium* vom 7. August 1814 (Institutum Societatis Jesu I, Florenz 1892, S. 339).

[2] De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39, Z. 13 f).

[3] Sermo 13, 2 Wilmart (G. Morin, Augustini Sermones post Maurinos reperti, Rom 1930, S. 713, Z. 6).

[4] Sermo 21 (PL 52, 258 A).

[5] Expositio in Joannem 6 (PL 92, 709 D).

Wir setzen in der hier vorgelegten Untersuchung unsere frühere Forschung zur Symbolik vom Schiff der Kirche fort[6], indem wir versuchen, die geschichtliche Entwicklung eines Teilsymbols aufzuzeigen, das aus der sonst so vergessenen Welt der sakralen Nautik der Kirchenväter bis heute irgendwie lebendig geblieben ist: der Kirche als des Schiffleins Petri.

Es handelt sich dabei nicht um die Geschichte einer unverbindlich hübschen Allegorie, die der Geist der Kirchenväter aus dem Bibelwort bei Lukas 5, 3 herausgesponnen hat. Der Ertrag dieser bisher noch nie unternommenen Forschung ist dogmatisch von Bedeutung. Es wird sich zeigen lassen, wie in der exegetischen Deutung und in der kirchenpolitischen Verwendung des biblischen Bildes vom Schifflein des Petrus die gleiche Entfaltung des römischen Primatsbewußtseins aufscheint, die wir in der theologisch allerdings viel bedeutsameren Auslegungsgeschichte von Matthäus 16, 18 feststellen[7], oder die sich kundgibt in der Geschichte der Amtsbezeichnung *papa*[8], desgleichen im Bedeutungswandel der ‚*Mater Ecclesia*' von Paulus (Gal 4, 26) bis zur Römischen Kirche als ‚Mutter aller Kirchen' bei Pseudo-Isidor und Gregor VII.[9]

Zum Verständnis der theologischen Bedeutung unserer Symbolgeschichte ist daher eine grundsätzliche Vorbemerkung notwendig. Der Rhythmus der Entfaltung von Bild und Wahrheit geht hier immer von der Kirche im allgemeinen zur Römischen Kirche im besonderen. Aber nicht so, als hätte sich Rom mit klugem Zugriff langsam das angemaßt, was ehedem von der katholischen Kirche überhaupt galt — das ist das völlig unhistorische Schema, in das sonst so belesene Forscher wie Erich Caspar und Hugo Koch ihre Forschungen zwängen. Die Struktur des lebendigen Vorgangs ist vielmehr diese, daß sich an der *Ecclesia Romana* als dem Kurzbe-

[6] Das Schiff aus Holz: ZkTh 66 (1942) S. 196—227; 67 (1943) S. 1—21.

[7] Vgl. dazu E. Caspar, Primatus Petri. Eine philologisch-historische Untersuchung über Ursprünge der Primatslehre, Weimar 1927. — P. Batiffol, Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise, Paris 1938.

[8] P. Batiffol, Papa, Sedes Apostolica, Apostolatus: Rivista di archeologia cristiana 1 (1925) S. 99—103. — H. Leclercq, Papa: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie XIII (Paris 1937) Sp. 1097—1111.

[9] J. Lebreton, Mater Ecclesia: Recherches de science religieuse 2 (1911) S. 572 f. — H. Koch, Cathedra Petri. Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre, Gießen 1930, S. 78—89. Dieser Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Symbols von der *mater Ecclesia* wird indessen schwer verzeichnet durch die Verwendung eines gefälschten Briefes an Papst Hilarus. Vgl. dazu H. Rahner, Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier, Freiburg 1935, S. 132. — J. C. Plumpe, Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity, Washington 1943. — H. Rahner, Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend, Einsiedeln 1944.

griff, dem Herzstück und dem Haupt, das Wesen der Gesamtkirche am klarsten kundgibt. Katholisch und römisch werden mit langsam wachsender Klarheit als eins erkannt, weil sie von Anfang an eins sind. Und wird das auch nicht zu Beginn theologisch reflektiert ausgesprochen, so gilt hier der Fundamentalsatz aller dogmenhistorischen Forschung: daß Unausgesprochenes niemals schon Widerspruch ist, und daß langsam Werdendes als Ganzes und auf die Dauer sich nur durchsetzen kann, da sich kein Widerspruch anmeldet, weil im lebendigen Verlauf der Tatsachen selbst jene Überzeugungen klar werden, die keimhaft schon immer da waren. Was also in der sich entfaltenden Reflexion von der Primatstellung des römischen Bischofs ausgesagt wird, ist niemals gegensätzlich und abträglich zur Gesamtkirche ausgesprochen worden. Nicht einmal bei Cyprian — trotz allen Deutungskünsten, die Hugo Koch[10] hier eingesetzt hat: es geht Koch, weil er das dogmatische Fundament verläßt, auch der feine dogmengeschichtliche Takt ab, mit dem lebendig Wachsendes als immer schon Vorhandenes erspürt wird. Auf die Geschichte des Symbols, das wir hier untersuchen, angewandt, heißt dies: wenn die Gesamtkirche das Schifflein des Petrus ist, von dem aus der Herr die Menschen belehrt, dann gilt dies in Sonderheit von der Römischen Kirche, wo der Petrusnachfolger am Steuerruder sitzt. Wir haben also die Geschichte dieses biblischen Symbols der Kirche aufzuzeigen in seiner langsam werdenden Eingrenzung auf Rom und seinen Primat. Wir umfassen dabei den Zeitraum von tausend Jahren, zwischen Papst Kallist und Papst Innozenz III., von der *navicella Petri* des Augustinus bis zur Navicella des Giotto in der Vorhalle von Sankt Peter, von dem altchristlichen Petrusonyx des Alexander[11] bis zu den Tagen, da die Päpste ihre Briefe mit dem Fischerring siegeln. In dieser Deutungsgeschichte heben sich zwei Linien heraus, zwar innig verflochten und gegenseitig sich verstärkend, aber doch deutlich von einander lösbar: die exegetische Deutung des Petrusschiffleins bei Lukas und die kirchenpolitische Verwendung des Bildes zum Nachweis des römischen Primats.

1.

Die exegetische Deutungsgeschichte des Symbols

Der Text, von dem die Symbolik der Kirche als des Petrusschiffleins ihren Ausgang nahm, steht bei Lukas 5, 3: *ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν πλοίων, ὃ ἦν Σίμωνος ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν*

[10] Cyprian und der Römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie (Texte und Untersuchungen 35, 1), Leipzig 1910.

[11] Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys V, Münster 1943, S. 285—291.

ὀλίγον· καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους. Die Vulgata übersetzt das Wort πλοῖον einmal mit *navis* und dann mit *navicula*, aber schon die altlateinische Übersetzung macht keinen Unterschied zwischen diesen beiden Bezeichnungen, und so hat sich in der Sprache der Väter der Ausdruck *navicula Petri* eingebürgert. Nur an einer einzigen Stelle, soweit ich sehe, sprach einmal ein Nachahmer des hl. Augustinus[12] in einer Seepredigt zu Matthäus 14, 22 von der Kirche als *navicella* — ein Diminutiv, das genauer dem biblischen πλοιάριον bei Mk 3, 9 und Jo 6, 23 entspricht und dann viel später in der italienischen Sprache und Kunst als Bezeichnung des Petrusschiffleins der Kirche nachklingt. Die Kirchenväter pflegen dieses Petrusschiff bei Lk 5, 3 gerne mit dem anderen von Petrus geleiteten Schiff in eins zu schauen, das in den Seestürmen (Mt 8, 23—27; 14, 27—33; Mk 4, 36—39; 6, 45—52; Lk 8, 22—25; Jo 6, 16—21) erprobt wird. Aber daß alle diese Berichte von Gefahren und Erfolgen des Apostelschiffleins von den Urzeiten der Exegese an auf die Kirche gedeutet werden, hat seinen Grund sicher bei Lk 5, 3. Freilich kommt dazu, wie wir schon in den früheren Untersuchungen angedeutet haben, die dem antiken Christen so geläufige Symbolik aus der nautischen Kultur, die ihn umgibt: die Kirche ist eben das gute Schiff, so wie der Kosmos und der Staat und die Seele einem Schiff vergleichbar sind. Es unterstützt eines das andere: Bibeldeutung und allgemein verständliche Profansymbolik vereinen sich, um Wesen und Geschick der Kirche im Bilde des Schiffes auszusprechen. Wir sahen früher aus Justinus und Minucius Felix, daß es sich hier um ein uraltes Gut theologischer Symbolik handelt. Wir heben darum hier nur das heraus, was unmittelbar aus den biblischen Berichten angeregt scheint. Im Taufbüchlein des Tertullian begegnet uns zum erstenmal die Deutung des Apostelschiffs auf die Kirche — im Zusammenhang mit der seltsamen dogmatischen Frage, ob denn nicht auch die Apostel getauft waren, wobei die symbolische Deutung auf die Kirche offenbar als etwas durchaus Geläufiges vorausgesetzt wird. *Ceterum navicula illa figuram Ecclesiae praeferebat, quod in mari, id est in saeculo, fluctibus, id est persecutionibus et temptationibus, inquietatur, Domino per patientiam velut dormiente, donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat*[13]. Es gab damals Christen, die im Ernst meinten, die Apostel seien bei der Durchnässung im Seesturm getauft worden. Gegen sie wendet sich Tertullian; dieses biblische Lehrstück (er denkt offenbar vor allem an Mk 4, 37—39) habe bereits seine eindeutige Auslegung: das Schiff-

[12] Sermo 72, 2 (PL 39, 1884).
[13] De baptismo 12 (CSEL 20, S. 212, Z. 2—7).

lein ist die Kirche, der Seesturm die Verfolgung und Versuchung, der schlafende Herr ist der am Kreuz Entschlafene[14], die flehenden Apostel sind die im Kirchenschiff befindlichen Heiligen, die Ruhe der See sinnbildet die Ewigkeit. Also eine Deutung, die in ihrer Reichhaltigkeit wie ein Kapitel aus dem urchristlichen Taufunterricht aussieht und an jenes große Lehrstück vom Schiff der Kirche erinnert, das kurz nachher in Rom Hippolyt vorgetragen hat[15] und das noch viel später bei dem geistvollen Unbekannten aus Rom im fünften Jahrhundert nachklingt[16]. Daß das Schifflein der Apostel die Kirche sinnbilde, war seitdem der Exegese der Väter selbstverständlich, und es wäre nur Belastung, wollten wir dafür alle Zeugnisse im einzelnen vorlegen. *Ecclesia est instar navis,* sagt Hilarius in der Auslegung des Seesturms, „und wenn wir in das Schifflein Christi, das ist in die Kirche, einsteigen, so steht uns der Sturm jeglicher Gefahr bevor: denn wir wissen, daß wir nun von Wellen und Wind gejagt werden"[17]. Im gleichen Zusammenhang hat sich Hieronymus, wörtlich abschreibend, einen Zweifel des Origenes[18] zu eigen gemacht, der typisch ist für die allegorischen Nöte, in die sich die Exegese vom Schifflein der Kirche begab: „Ja, wenn wir wüßten, was das Wort ‚Genesareth' in unserer Sprache bedeutete, dann würden wir auch besser verstehen, wie Jesus unter dem Typus der Apostel und des Schiffleins die Kirche aus dem Schiffbruch der Verfolgung befreit, über das Meer an die Küste segeln läßt und sie in die Ruhe des Hafens aufnimmt"[19].

Das alles bezieht sich also auf die Kirche im allgemeinen, auf das Schifflein, dessen Steuermann Christus ist, das von den Aposteln geleitet wird — ähnlich jener symbolischen Darstellung des Kirchenschiffs auf dem Sarkophagrelief von Spoleto, auf dem Jesus als Steuermann den vier rudernden Evangelisten vom Hinterdeck aus mit erhobener Hand seine Befehle gibt[20]. Einen Schritt weiter in

---

[14] Das Wort „*Domino per patientiam velut dormiente*" bezieht sich auf den Todesschlaf am Kreuz, kann also nicht mit Kellner (BKV 7, S. 290) übersetzt werden: „Indem der Herr in seiner Nachsicht gleichsam schläft." — Vgl. auch Hieronymus, Comment. in Matthaeum I, 9 (zu Mt 8, 24): *imperio ac sacramento passionis suae liberat suscitantes.* Das stammt wohl sicher aus dem uns verlorenen Teil des Matthaeuskommentars des Origenes.

[15] De Antichristo 59 (GCS Hippolyt I, 2, S. 39 f). Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 199.

[16] Ps.-Hieronymus, Commentarium in Marcum 4 (PL 30, 605 f). Vgl. ZkTh 67 (1943) S. 15.

[17] Comment. in Matthaeum VII, 9 (PL 9, 957 B).

[18] Comment. in Mattheum XI, 6 (GCS Origenes 10, S. 43, Z. 6 f). — PG 13, 917 C.

[19] Comment. in Matthaeum II, 14, 34 (PL 26, 104 B).

[20] Abbildung bei R. Garrucci, Storia dell'arte cristiana V, Prato 1879, Tafel 395, 6.— Vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 278 f.

der Deutungsgeschichte kommen wir, wenn wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf jene Zeugnisse einschränken, die sich mit Petrus als dem Besitzer dieses Schiffleins befassen; denn hier liegt der Urgrund der Entwicklung, aus der sich einmal die noch enger begrenzte Auslegung auf die Römische Kirche ergeben wird.

Wir beginnen diese Darlegung mit einem Text, dessen Herkunft und Deutung bis in die neueste Zeit viel umstritten wurde und den wir früher schon einmal verwendet haben[21]. Es ist der Brief des Pseudo-Clemens an den Apostel Jakobus, der als Einführung zur Grundschrift der Klementinischen Rekognitionen mit Sicherheit ins dritte Jahrhundert zu datieren ist. Harnack hatte mit guten Gründen dargelegt, daß er in Rom verfaßt sein müsse[22]. Das ist inzwischen heftig bestritten worden, vor allem von C. Schmidt[23] und H. Koch[24]. Aber H. Waitz hat die römische Herkunft gut verteidigt[25], und dabei wird es bleiben müssen: nicht das Ostjordanland hat uns dieses merkwürdige Lehrstück geschenkt, sondern Rom selber. Dies zumal, wenn E. Caspar (in merkwürdiger Inkonsequenz, da er doch C. Schmidts These vom syrischen Ursprung des Briefes anerkennt) recht behalten sollte mit der auch von Harnack vorgeschlagenen Datierung des Briefes nach 260: „Dieser Brief, in dem Petrus von seiner römischen *cathedra* spricht, kann nicht vor Cyprians cathedra Petri-Prägung, das heißt vor den Fünfzigerjahren des dritten Jahrhunderts verfaßt sein, und er stellt wohl deren früheste literarische Bezeugung auf römischem Boden dar“[26]. Indessen ist auch das durchaus nicht wahrscheinlich, da nun eben schon im Muratorischen Fragment das Wort von der *cathedra* des römischen Bischofs steht; und wenn also diejenigen Recht behalten, die das Muratorianum dem Römer Hippolyt zuschreiben[27], so dürfen wir auch die Entstehung des Jakobusbriefes ruhig in die ersten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts setzen, nahe an die Theologie des

---

[21] ZkTh 66 (1942) S. 200.

[22] Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, Leipzig 1904, S. 530 f.

[23] Studien zu den Pseudo-Clementinen (Texte und Untersuchungen 46, 1), Leipzig 1929, S. 91—124. — Vgl. die beiden früheren Forschungen: H. Waitz, Die Pseudoklementinen (Texte und Untersuchungen 25, 4) Leipzig 1904, S. 2 ff. — W. Heintze, Der Klemensroman und seine griechischen Quellen (Texte und Untersuchungen 40, 2) Leipzig 1914, S. 36 ff.

[24] Cathedra Petri, Gießen 1930, S. 29, Anm. 1; S. 173 f; 184.

[25] Die Pseudoklementinen und ihre Quellenschriften: Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. 28 (1929) S. 271 ff.

[26] Primatus Petri, Weimar 1927, S. 74, Anm. 2. — Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, S. 75.

[27] A. von Harnack, Über den Verfasser und den literarischen Charakter des Muratorischen Fragments: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 24 (1925) S. 1—16. —

Hippolyt, mit dessen Symbolik vom Schiff der Kirche der Brief ja eine so enge Verwandtschaft zeigt.

Nun läßt der Brief den Apostel Petrus bei der Weihe des Clemens sprechen: „Ich weihe auch diesen Clemens zum Bischof, dem ich meine Cathedra der Lehre anvertraue" (*ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν*[28]). Rufinus hat das später noch bemerkenswert unterstrichen mit der Übersetzung: *cui soli meae praedicationis et doctrinae cathedram credo*[29]. Clemens weigert sich aus Demut, diese Würde anzunehmen, und Petrus spricht weiter: „Wenn du die Gefahr der Sünde fürchtest und die Waltung (*τὴν διοίκησιν*) der Kirche nicht auf dich nimmst, so sieh wohl zu, daß du mehr sündigst, wenn du, obwohl du imstande bist, den gottesfürchtigen Menschen nicht zu Hilfe kommen willst, wo sie doch sich auf Schifffahrt und in Gefahr befinden"[30]. Die Cathedra des römischen Bischofs wird hier im symbolischen Denken zum Sitz des Steuermanns, der das gefährdete Schiff der Kirche lenken soll. Das wird nun in der Petrusrede in einem prachtvoll anschaulichen Bild weiter ausgeführt, und es ist wohl kein Zweifel, daß wir es hier mit einem Lehrstück zu tun haben, das den uralten Topos von der Kirche als dem Petrusschifflein auf die Römische Kirche anwendet:

„Wenn ihr die Einheit der Gesinnung wahret, dann könnt ihr in den Hafen der Ruhe einlaufen, dorthin, wo die friedvolle Stadt des großen Königs ist. Es gleicht ja das ganze Wesen der Kirche einem großen Schiff, das durch alle Seestürme jene Menschen verschiedenster Herkunft in sich birgt, die da einzig danach verlangen, in der Stadt des guten Königreiches zu wohnen. Darum gelte euch Gott als der Besitzer des Schiffes. Und der Steuermann sei das Bild Christi. Der Buglotse sinnbilde den Bischof, die Besatzungsmatrosen die Priester, die Aufseher über die Ruderknechte die Diakone, die Anwerber die Katechisten, den Fahrgästen aber gleiche die Menge der Brüder ... Daher sollen die Mitfahrenden wohlgeordnet und ruhig auf den ihnen angewiesenen Plätzen sitzen bleiben, damit nicht durch Unordnung das Schiff erschüttert werde und sich zur Seite neige. Die Werber sollen die Löhnung einfordern. Die Diakone mögen nichts vernachlässigen, was zu ihrem Amt gehört. Die Priester sollen wie gute Matrosen voll Eifer jeden mit dem Nötigen ausrüsten. Der Bischof sei als Buglotse (*πρῳρεύς*) wachsam und rufe einzig dem Steuermann seine Antworten des nachgesprochenen Befehls zu (*ἀντιβαλλέτω*). Christus der Erlöser aber werde geliebt als der Steuermann und nur, was er sagt, werde gläubig ausgeführt. Alle aber sollen zu Gott um glückhafte Fahrt beten ... Ihr alle aber wisset: die größte Mühsal unter euch trägt der Bischof. Denn von euch hat jeder nur sein eigenes Leid zu erdulden: er aber trägt sein Leid und das aller anderen. Führe darum den Vorsitz (*προκαθέσθητι*), o Clemens, hilfsbereit für jeden, soweit du kannst, denn du

M. J. Lagrange, L'auteur du Canon de Muratori: Revue biblique 35 (1926) S. 83—88.

[28] c. 2 (PG 2, 36 A). Der kritische Text von P. de Lagarde, Leipzig 1865, ist mir augenblicklich nicht zugänglich.

[29] Abgedruckt bei Migne PG 2, 35 D.

[30] c. 3 (PG 2, 37 B).

trägst die Sorge für alle. Sei tapfer und trage alles mutig: weißt du ja, daß dir Gott, wenn du einmal im Hafen der Ruhe landest, die Fülle des Guten und unverlierbare Belohnung schenken wird. Denn um des Seelenheiles aller Menschen willen hast du die größte Mühe auf dich genommen ... Und ihr, meine lieben Brüder und Mitknechte, gehorchet dem Vorsitzer der Wahrheit (τῷ προκαθεζομένῳ ἀληθείας) in allem. Denn ihr wißt ja: wer ihn betrübt, der nimmt Christus nicht auf, dessen Cathedra ihm anvertraut ist. Und wer Christus nicht aufnimmt, der sei euch wie einer, der den Vater verleugnet hat — er wird aus dem guten Königreich hinausgeworfen"[31].

Hinter der Bildhülle dieses Textes aus dem Rom des Papstes Kallist steht eine klare Lehre, fast möchte man sagen, ein Stück Kirchenrecht: denn nur so läßt sich die Treffsicherheit der beinahe schon manierierten Symbolik erklären. Wenn Harnack[32] meinte, gerade dieser reiche Ausbau der Kirchengemeinde, den die Symbolik voraussetzt, sei ein Beweis für die Datierung nach 260 (und eben dieser späte Ansatz paßte Hugo Koch so trefflich in seine konstruierte Geschichte der *cathedra Petri)* und unterscheide sich auffallend von dem viel „archaistischeren" Schiffskapitel bei Hippolyt, so steht er dabei im Banne einer ungeschichtlichen Entwicklungshypothese des Primats. Man braucht nur die Kirchenordnung des Hippolyt mit der Gemeindeverfassung unseres Briefstückes zu vergleichen; hier befinden wir uns im kirchenrechtlich so lebhaft tätigen und wohlausgebauten Bereich der römischen Kirche der Friedenszeit unter den syrischen Kaisern. Muß ja doch auch Harnack kurz vorher feststellen, daß die „Befugnisse des Bischofs nach unserer Schrift solche sind, wie sie erst zur Zeit Kallists in Rom ausgebildet worden sind: der Bischof hat neben der vollen Lehrgewalt die volle Schlüsselgewalt (nach Mt 16, 19). Er hat in der Gemeinde den Topos des obersten Lehrers der Wahrheit und des Arztes".

So ist also unser Text die erste Bezeugung für die römische Kirche als des guten Schiffes des Petrus. Clemens sitzt auf der Cathedra des Petrus, und das ist die Cathedra Christi. Ausgedrückt im nautischen Symbol, das mit einer tiefsinnigen Treffsicherheit die Stellung des „Stellvertreters Christi" sinnbildet: der römische Bischof ist der *proreta* des Kirchenschiffes, der Untersteuermann oder Buglotse, der einzig die gerufenen Befehle des auf seiner Cathedra am Heck sitzenden Steuermanns nachzusprechen hat. Er ist sozusagen das Echo Christi; und das ist auch gut antik gedacht, sahen wir doch schon früher, daß der Proreta bereits bei Xenophon und Aristoteles aufgefaßt wird als der „Diakon und das beseelte Werkzeug des Steuermanns"[33]. Damit wir aber dem römischen Bischof eine Amtsbefugnis zugeteilt, die sich über die Gesamtkirche erstreckt. Er hat

[31] c. 14—17 (PG 2, 49 A—53 A).
[32] Die Chronologie d. altchr. Lit. II, S. 530, Anm. 1 (von S. 529).
[33] Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 200, Anm. 15.

„um des Heiles aller Menschen willen" diese Mühe auf sich genommen und an der Stellung zu ihm entscheidet sich das Heil aller: wer ihn verleugnet, wird „aus dem guten Königreich hinausgeworfen". Er ist der „Vorsitzer der Wahrheit", so wie hundert Jahre zuvor schon Ignatius die römische Kirche als die „Vorsitzerin im Liebesbund" begrüßt hatte — ein neuer Beweis für die dogmatische Valenz dieses *προκαθίζεσθαι*, um das so viel gestritten wird. Christus am Heck, Petrus und sein Nachfolger am Bug — das ist in nautischem Symbol die ganze Lehre der Urkirche vom Primat. Leise klingt hier schon Mk 4, 38 mit: Christus saß am Heck. Aber aus der *navicula* ist ein seefestes Schiff geworden, von dessen Cathedra aus Christus die Völker belehrt: *καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους* (Lk 5, 3). Diese *cathedra doctrinae* ist Petrus und Clemens anvertraut.

Das Schiffsymbol des Clemensbriefes hat eine seltsame Geschichte erlebt. Im Osten haben die Apostolischen Konstitutionen es weiter ausgebaut[34]. Im Westen ist es durch die Übersetzung des Rufinus unvergessen geblieben bis zu dem Augenblick, wo es der Pseudo-Isidor aufgriff als willkommenen Text zum Nachweis einer Lehre vom römischen Primat, die sich längst zur vollen Reife entfaltet hatte. Isidor läßt das ganz Kapitel von dem fingierten Brief des Papstes Anaclet wiederholen[35]. Und er läßt den gleichen Papst in einem anderen Brief sprechen: *Ecclesiae in qua Apostolus residens docuit, quodammodo nos gubernacula tenemus*[36]. Jetzt sitzt der Papst am Heck, wo bei Clemens Christus, der Steuermann, saß — aber das ist nicht ein Symbol der inzwischen eingerissenen römischen Anmaßung, sondern Entfaltung jener rechtlichen Identifikation, wie sie schon dem Verhältnis von *gubernator* und *proreta* zugrunde liegt. Der Papst führt das Steuerruder der Kirche — das ist längst vor den Dekretalen des Isidor, in organischer Entwicklung der altrömischen Lehre, ein immer wieder gebrauchtes Bild, wie im zweiten Teil dieser Arbeit genauer zu zeigen ist. Das Leonianische Sakramentar betet für den verstorbenen Bischof von Rom: *quem in corpore constitutum Sedis Apostolicae gubernacula tenere voluisti, in electorum numero constitue sacerdotum*[37]. Noch die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit ist von der Bildkraft des aus Isidor bekannten Clemensbriefes beeindruckt. Im Prolog an Papst Viktor III. (1087) verteidigt er eben die Briefe, in denen sich unsere nau-

[34] Constitutiones Apostolicae II, 57, 2—4; 9—11 (Funk I, S. 159—163).

[35] Epistola Anacleti c. 2 (PL 130, 60 f). P. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae, Leipzig 1863, S. 67.

[36] PL 130, 67 D; Hinschius S. 75. — Vgl. auch die Epistola Alexandri 1 (PL 130, 98 D; Hinschius S. 103).

[37] Muratori I, S. 453.

tischen Texte befinden, als echt und deutet sie auf das Schiff der Kirche als der sturmerprobten *navicula Petri: haec Ecclesia, etsi interdum adversis mundi flatibus opprimitur, meritis tamen principum Apostolorum, qui in ea vivunt et praesident, non obruitur*[38].

Was wir bisher aus der Symbolgeschichte des Petrusschiffes vorbrachten, war indessen vom biblischen Wort nur eben angeregt und verdankt seinen reichen Ausbau eher der Bildkraft der profanen Nautik, die zum Ausdruck der Primatlehre so geeignet war. Wir kehren jetzt zur Geschichte der eigentlichen Deutung des evangelischen Vorbilds zurück.

Wenn sich seit den Urzeiten exegetischer Allegorie die Vergleichung des Petrusschiffleins bei Lk 5, 3 mit der Kirche nahegelegt hat, so liebten es die symbolfreudigen Ausleger, vor allem den wunderbaren Fischfang des Petrus und seiner helfenden Gefährten auf das Geschick der Kirche anzuwenden. Die Kirche ist nicht nur sturmerprobt, nicht nur Cathedra des lehrenden Christus, sondern das wunderbar mit lebendigen Fischen beladene Fahrzeug des galiläischen Fischers Petrus. Es ist klar, daß hier die aus anderen Bereichen der antik-christlichen Symbolik stammende Vergleichung des Christen mit einem Fisch fördernd mitwirkte. Hinzu kommt die eindrückliche Kraft des Herrenwortes vom „Menschenfischer" (Mt 4, 19; Mk 1, 17; Lk 5, 10). Bei Origenes liegt die reiche Symbolik dieses apostolischen Fischfangs schon voll ausgebildet vor[39]. In Abhängigkeit von ihm deuten Methodius von Philippi[40] und Hieronymus[41] den Fischfang als das Werk der Apostel, die vom Schiff der Kirche aus die Menschen aus den bösen Fluten des Meeres ins Netz des neuen Lebens ziehen. „Auch heute noch wird das Fischernetz ausgeworfen", sagt Cyrillus von Alexandrien, „und Christus ist's, der es anfüllt. Denn er ruft die Menschen, die in den Tiefen des Meeres, das ist in der Bitternis und den Wogen der Welt, schwimmen, zur Bekehrung"[42].

Aber auch hier geht der Rhythmus der Deutung vom Allgemeinen zum Besonderen: was die Apostel leisten, ist das von Petrus geleitete

---

[38] V. W. von Glanwell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, Paderborn 1905, S. 2f. — Auch im Decretum des Gratian wird der Clemensbrief öfter zitiert (Friedberg I, S. 81; 484; 1297).

[39] Jeremiashomilie 16, 1 (GCS Origenes 3, S. 131—133). Jeremiashomilie 18, 5 (GCS 3, S. 156f). Mit besonderer Berücksichtigung des Petrus als des evangelischen Fischers: Matthäuskommentar XIII, 10 (GCS 10, S. 207, Z. 30ff). Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys II, Münster 1922, S. 30ff. — Levitikushomilie 7, 7 (GCS 6, S. 391, Z. 27ff).

[40] De sanguisuga 5, 3 (GCS Methodius S. 483, Z. 1—6).

[41] Epistola 71, 1 (CSEL 55, S. 2, Z. 2—6). Weitere Belege ZkTh 66 (1942) S. 118, Anm. 211.

[42] Comment. in Lucam (PG 72, 553 D).

Werk, und was von dem Schiff der Kirche gilt, wird an Rom offenbar. Eusebius hat uns hier mit dem ihm eigenen Blick für das Historische eine Deutung hinterlassen, die man selbst im griechischen Osten nicht mehr vergessen hat. Moses und die Propheten, so legt er das Evangelium aus, „haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen". Aber was sie nicht vermochten, „das hat der galiläische Mann, der Arme, der Barbar der Sprache nach, eben jener Simon getan. Beweis dafür sind die bis heute leuchtenden Kirchen, die viel voller sind an geistlichen Fischen als jenes Schifflein: die zu Cäsarea in Palästina, zu Antiochien in Syrien, und die Kirche in der Stadt der Römer"[43]. Hier spricht das stolze Bewußtsein des Bischofs von Cäsarea mit, der seine Kirche als ein gutes Petrusschifflein neben die zwei anderen Petruskirchen stellt — es ist der gleiche Stolz, mit dem später Chrysostomus in der „Palaia", der uralten Basilika von Antiochien, die man von den Aposteln gegründet glaubte, seine glanzvolle Predigt über den Seesturm des Petrusschiffleins hält und die Tüchtigkeit dieses Schiffes preist mit den Worten aus Matthäus 16, 18[44]. Von Antiochien zog Petrus nach Rom, „der Fischer hat die Kaiserstadt erobert"[45]. Und „Petrus, der einst sein Netz in ein Meer auswarf, siehe, er hat den Erdkreis gefischt"[46]. Wir werden später sehen, wie diese römischen Töne der Schriftdeutung sich vereinen mit dem kirchenpolitischen Ruf, der aus dem sturmzerwühlten Osten nach Rom geht. Und es ist gerade in diesem Zusammenhang bemerkenswert, wie etwa Basilius von Seleukia, der in Chalcedon den Tomus Papst Leos unterschreibt, in prachtvoller Rhetorik das Evangelium von den Menschenfischern auslegt. „Werden wir mit unserer Schiffersprache (*ῥήμασιν ναυτικοῖς*) die Seelen der Kaiser gewinnen können?" läßt er die Apostel fragen. Aber ihre Siegesfahrt geht nach Rom: „Und Roma legt das Kaiserdiadem ab, um sich in den Staub zu werfen vor der Verkündigung des Kreuzes"[47].

Der lateinische Westen hat gerade dieses Lehrstück von Petrus als dem Menschenfischer mit besonderer Liebe ausgestaltet. Es wird verstärkt von dem aus Mt 17, 26 entnommenen Bild des Petrus als Angler: „Geh zum See und wirf die Angel aus". In der allegorischen Deutung spielt dabei von Anfang an die Überzeugung von der Lehrgewalt des Petrus eine Rolle. Denn der Angelhaken ist das Wort Gottes, wie es Augustinus in einem unvergeßlichen Wort ausge-

[43] Syrische Theophanie IV, 6 (GCS Eusebius 3, 2, S. 173, Z. 29—34). PG 24, 627 C.
[44] Homilia in Inscriptionem Actorum 1 (PG 51, 78 AB).
[45] Expositio in Ps. 48, 6 (PG 55, 232 A).
[46] In illud ‚Vidi Dominum' homilia 4, 3 (PG 56, 123 C).
[47] Oratio 30, 1 (PG 85, 336 A; 337 A).

sprochen hat: *sic enim est sermo Dei et sic esse debet fidelibus: tamquam pisci hamus. Tunc capit quando capitur*[48]. Aber Petrus der Fischer ist es, dem diese Angel anvertraut wird: das Bild besagt das Gleiche wie dasjenige vom rufenden Buglotsen und vom Vorsitzer der Wahrheit. *Destinatus enim ad praedicationem Petrus et piscator hominum factus, doctrinae hamum misit in saeculo, quo appositi sibi dulcedine vagos ex eo fluctuantesque protraheret,* sagt Hilarius[49]. Und es ist gewiß ein Echo aus Origenes, der das Sterben und Neuaufleben der Fischlein an der Angel der Apostel so fein geschildert, wenn Ambrosius die Christen anredet: *Noli igitur, o bone piscis, Petri hamum timere: non occidit, sed consecrat*[50]. Angel und Netz und der Griff des Steuerruders: alles will sinnbilden, daß Petrus auch heute noch, und zwar für die Gesamtheit der Menschen, der Inbegriff der *doctrina* ist. *Ipse est apostolicus piscator electus,* so predigt Petrus Chrysologus, *qui ad se turbas errorum fluctibus mersas hamo sanctitatis invitat et doctrinae suae rete concludit ad fidem hominum multitudine copiosam*[51]. Noch einmal klingt die aus Origenes stammende Lehre von dem mystischen Sterben und Leben der Fischlein mit, die in den hegenden Bereich des Kirchenschiffs eingebracht werden, wenn Maximus von Turin in seiner Homilie vom apostolischen Fischfang sagt: *navis Ecclesiae liberatos de turbine homines animat, cum capescat, animat intra se, inquam, Ecclesia, et velut intermortuos vivificat.* Der leitende Mann aber im Fischerboot der Kirche ist Petrus: *Velut saucios ergo mundi turbinibus et praefocatos saeculi fluctibus homines vivificaturus dicitur Petrus, ut qui mirabatur refertam naviculam palpitantium piscium numero, viventium onustam Ecclesiam hominum multitudine plus miraretur*[52]. Die Hand, die einst die Angel geführt, liegt jetzt am *clavus,* am Steuerruder des Bootes, von dem aus der Fischfang des ganzen Menschengeschlechts unternommen wird: das ist die Primatstheologie, die Arator in seiner poetischen Paraphrase der Apostelgeschichte ausspricht. Er widmet das Werk dem Papst Vigilius zu eben der Zeit, da die Wellen das Schifflein Petri besonders stürmisch umtosen: „Aber Petrus, der einst trockenen Fußes mitten durch die Wellen schritt, hat unseren Schiffen einen bergenden Hafen bereitet"[53]. Die Verse auf den Menschenfischer lauten:

---

[48] Tract. in Joannem 42, 1 (PL 35, 1700). Vgl. ZkTh 66 (1942) S. 110 f.

[49] Comment. in Matthaeum 17, 13 (PL 9, 1018 A).

[50] Exameron V, 6, 16 (CSEL 32, 1, S. 151, Z. 19 f). — Vgl. Zeno von Verona, Tract. II, 13, 2 (PL 11, 430 B). — Zum Ganzen auch F. J. Dölger, Ichthys V, Münster 1943, S. 313 ff.

[51] Sermo 107 (PL 52, 498 B). — Sermo 28 (PL 52, 279 B).

[52] Sermo 95 (PL 57, 723 B—D).

[53] Metrischer Widmungsbrief an Papst Vigilius, Vers 13 f (PL 68, 77 A).

Primus apostolico, parva de puppe vocatus,
agmine Petrus erat, quo piscatore solebat
squamea turba capi: subito de littore visus,
dum trahit, ipse trahi meruit; piscatio Christi
discipulum dignata rapit, qui retia laxet
humanum captura genus: quae gesserat hamum
ad clavum est translata manus. . .[54]

So ist nur natürlich, wenn die Theologie des beginnenden Mittelalters und wenn amtsbewußte Päpste sich gerne dieses Bildes vom römischen Menschenfischer bedienen. Sagt doch die Glossa ordinaria ausdrücklich, dieses Verheißungswort des Herrn richte sich besonders an Petrus: *hoc ad ipsum Petrum specialiter pertinet, cui exponitur, quid captura significet piscium. Sed sicut tunc per retia pisces, sic per verba aliquando capiet homines, in quo Petrus est typus totius Ecclesiae*[55]. Papst Nikolaus I., um nur einen der Großen zu nennen, begrüßt einen fränkischen Bischof als seinen Mitarbeiter am Fischfang der Seelen[56]. Und wenn im hohen Mittelalter, nach den Tagen des großen Innozenz, die Päpste beginnen, ihre privaten Briefe mit dem *annulus piscatoris*, dem apostolischen Fischerring zu siegeln — nachweisbar zum erstenmal unter Clemens IV. in einem Brief vom März 1265[57] — dann ist das nur die letzte, bis heute lebendige Auswirkung der im Symbol des Fischers und Schiffsherrn Petrus sich bergenden Primatstheologie.

Von da aus gelangen wir nun zum Hauptstück der allegorischen Deutung der Lukasperikope vom Petrusschiff. Das Bild vom reichbeladenen Boot des Menschenfischers erhält eine sozusagen dramatische Steigerung, indem man es zusammenschaut mit dem bedrohten Schifflein aus den Perikopen vom Seesturm. Alles wird nun fast dialektisch: die Kirche ist schwer beladen mit dem Beutezug — aber daran geht sie beinahe unter; zwei Boote sind da, und doch

[54] De actibus Apostolorum, Verse 69—75 (PL 68, 97 f). Laut dem beigegebenen Protokoll (PL 68, 55 A) hat Arator diese Verse im April 544 in der Kirche Sankt Peter ad Vincula vor Papst und Volk vorgelesen. — Im letzten Vers geben manche Handschriften statt des bei Migne zu lesenden ‚*clavem*' die Lesung ‚*clavum*'. Daß ‚*clavum*' zu lesen ist, steht wohl fest, sowohl aus dem ganzen nautischen Sprachgeist der Stelle, als auch, weil sich so viel feiner das Wortspiel *hamum—clavum* ergibt.

[55] Zu Lukas 5, 10, mit einem Wort aus Beda (PL 114, 256 C).

[56] Epistola 82 (PL 119, 918 C). — Vgl. auch Haymo, Homilia de Sanctis 1 (PL 118, 751 B).

[57] A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berlin 1875, S. 1544, n. 19051: *non scribimus tibi nec familiaribus nostris sub bulla, sed sub piscatoris sigillo, quo Romani Pontifices in suis secretis utuntur.* — Mansi XXIII, S. 1124. — Vgl. K. Hilgenreiner: Lexikon f. Theologie u. Kirche IV (1932) Sp. 24.

ist nur eines das Petrusboot; noch ist Sturm, aber zugleich reicher Erfolg.

Ambrosius ist es gewesen, der in seiner kraftvoll antithetischen Wortkunst die Grundmotive aufklingen läßt, deren Nachhall wir noch tausend Jahre lang in der allegorischen Exegese vernehmen. Wir stehen hier vor einem geradezu klassischen Beispiel für die Weise, wie der Text eines Kirchenvaters auf Liturgie, Predigt und Kirchenrecht des beginnenden Mittelalters formend einwirken konnte. Noch heute liest die ganze Kirche im Stundengebet des vierten Sonntags nach Pfingsten die Homilie des Ambrosius über das Petrusschifflein.

Wir versuchen hier, die Grundgedanken der Theologie von Kirche und Primat, die sich hinter der Bildfülle des Ambrosius birgt, herauszustellen. Gleich zu Beginn wird Wesen und Geschick der Kirche in der unaufhebbaren Antithetik von Gefahr und Sicherheit, von Bedrohung und Beute ausgesprochen: *Et ideo ascendit (Christus) in Petri navem. Haec est illa navis, quae adhuc secundum Matthaeum fluctuat, secundum Lucam repletur piscibus, ut et principia Ecclesiae fluctuantis et posteriora exuberantis agnoscas: pisces enim sunt qui hanc enavigant vitam. Ibi adhuc discipulis Christus dormit, hic praecipit*[58]. Das gottmenschliche Geheimnis des schlafenden und herrscherlich gebietenden Christus setzt sich fort in der Kirche. Ihr geschichtlicher Beginn ist Seenot, ihre Entfaltung ist reicher Beutezug: in beidem aber ist sie *navicula Petri*, Boot des Fischers, der die lebendigen Fische aus dem Meer der Welt heraufholt. Ambrosius setzt die Vergleichung der Kirche mit dem Schiff Petri als seinen Zuhörern bekannt voraus, desgleichen das Bild von den Christen als Fischlein: das ist uraltes Symbolgut. Was er aus eigenem Sinnen hinzufügt, ist die Dialektik der Gegensätze. Das Fischlein, das vom Netz des Petrus eingefangen wird, muß sterben, damit es lebe (hier spricht leise Origenes mit), das Wasser ist für den Täufling Grab und Neugeburt zugleich, wie es Ambrosius seinen Gläubigen in den Ostertagen ausgelegt hat[59]. Aber im Schiff des Petrus geschieht dieses Mysterium: *Et bene apostolica instrumenta piscandi retia sunt, quae non captos perimunt, sed reservant et de profundo ad lumen extrahunt, fluctuantes de infimis ad superna transducunt*[60]. Umgekehrt ist indessen dieser reiche Beutezug des Fischers Petrus für die Kirche auch wieder voll Gefahr — ein Gedanke, der dann auf Augustinus offensichtlich tiefen Eindruck ge-

[58] Expositio Evangelii secundum Lucam IV, 68 (CSEL 32, 4, S. 174, Z. 4—9).
[59] De mysteriis 4, 21 (PL 16, 395; Quasten S. 123). — De sacramentis 3, 3 (Rauschen 114 f).
[60] Expos. Luc. IV, 72 (CSEL 32, 4, S. 176, Z. 6—8).

macht hat. „Mir flößt diese große Menge Besorgnis ein, es möchten die Schifflein ob ihrer eigenen Fülle fast versinken: es muß auch Irrlehren geben, auf daß die Guten erprobt werden“[61]. Darin eben besteht die Sorge des Schiffslenkers Petrus: *ecce alia sollicitudo Petri, cui sua iam praeda suspecta est.* „Doch als ein vollkommener Mann weiß er die geborgenen Fischlein zu bewahren, wie er es versteht, die noch ungefangen Schweifenden zu fangen. Im Wort fängt er sie, dem Wort weiht er sie“[62].

Darin nun liegt der fortführende Gedanke der Primatstheologie des Ambrosius. Das Boot, das nach Matthäus noch gefährdet ist im Seesturm, trägt auch den Judas, aber das Schifflein, das so reiche Beute fischt, gehört allein dem Petrus. *Non turbatur ista quae Petrum habet, turbatur illa, quae Judam habet*[63]. Gewiß, das ist echte Allegorik des eigenwilligen Ambrosius; aber es kommt ihm ja nur darauf an, in die Perikope seine dogmatischen Überzeugungen von der Sicherheit des Petrusschiffleins hineinzutragen. Predigt er doch zu einer Zeit, da er in den letzten Stürmen des Arianismus mit Papst Damasus einmütig für die Cathedra des in Rom lehrenden Petrus kämpft. In diesen Zusammenhang müssen wir sein Wort stellen: *ergo non turbatur haec navis, in qua prudentia navigat, abest perfidia, fides spirat. Quemadmodum enim turbari poterat, cui praeerat is, in quo Ecclesiae firmamentum est*[64]*?* Und nun geht des Ambrosius Blick in die eigene Gegenwart, wo immer noch die Gefahren der arianischen *perfidia* lauern, die das Mysterium der Gottheit Christi aufzulösen suchen. Einzige Sicherheit in diesen Seestürmen ist das Schifflein des Petrus. Mag an alle Apostel der Befehl ergangen sein, die Netze auszuwerfen, an den einzigen Petrus wird das Wort gerichtet: „Fahr hinaus in die Tiefe.“ Und diese Tiefe ist die Lehre von Christus als Gott. *Soli tamen Petro dicitur: duc in altum, hoc est in profundum disputationum. Quid enim tam altum quam altitudinem divitiarum videre, scire Dei filium et professionem divinae generationis adsumere?* In diese Tiefen Gottes kann nur das Petrusschiff der Kirche mit Sicherheit ausfahren: *in hoc altum disputationis Ecclesia a Petro ducitur*[65]. Hinter dieser Bildfülle birgt sich also die gleiche Überzeugung vom Lehrprimat des Petrusnachfolgers, wie wir sie im Briefe des Pseudo-Clemens aus Rom selbst vernahmen. Wieder klingt Mt 16, 18 mit, wenn Ambrosius den Steuermann Petrus *firmamentum Ecclesiae* nennt. Das Petrusschiff ist Symbol der Ein-

[61] Ebd. IV, 77 (S. 177, Z. 24 f).
[62] Ebd. IV, 78 (S. 178, Z. 4—7).
[63] Ebd. IV, 70 (S. 175, Z. 1 f).
[64] Ebd. IV, 70 (S. 175, Z. 6—9).
[65] Ebd. IV, 71 (S. 175, Z. 11—14).

heit der Kirche, und die Mitarbeiter vom „anderen Schifflein", das Ambrosius auf die Synagoge deutet, kommen herüber, um mit Petrus den Fischfang einzubringen. In Petrus ist die Kirche eins geworden: *ad navem Petri, hoc est ad Ecclesiam convenerunt, ut implerent ambas naviculas. Omnes enim in nomine Jesu genu flectunt, sive Judaeus sive Graecus: omnia et in omnibus Christus*[66].

Diese Lehre des Ambrosius ist unvergessen geblieben, weil Paulus Diaconus das Kapitel aus dem Lukaskommentar jenem Sonntag nach Pfingsten als Lesung zugewiesen hat, der als Evangeliumsperikope Lk 5, 1—11 hatte[67]. Heute ist dies im Missale Romanum der vierte Sonntag nach Pfingsten, auf dessen schöne Schiffahrtsoration wir schon früher hingewiesen haben[68]. Im frühen Mittelalter fiel diese Perikope und damit auch die Ambrosiuslesung auf einen der Sonntage *ante natale Apostolorum*[69], und die neueste Forschung wird recht behalten mit der Vermutung, daß eben die Nähe des Petrusfestes auf diese Wahl eingewirkt hat[70]. Wir besitzen noch eine Predigt, die wohl im fünften Jahrhundert ein Nachahmer des Ambrosius über das fünfte Kapitel bei Lukas gehalten hat und die uns beweist, wie sich die Lehre vom Primat des Petrusnachfolgers aus dem Lukaskommentar des Mailänder Bischofs auswirkt und entfaltet. Von der *navicula Petri* aus lehrt Christus die Völker. Dieses Schiff, nicht das der Synagoge, hat er auserwählt: denn es ist das Boot des Mannes, auf den die Kirche aufgebaut ist. *Hanc igitur solam Ecclesiae navem ascendit Dominus, in qua Petrus magister est constitutus, dicente Domino: super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Quae navis in altum saeculi ita natat, ut pereunte mundo omnes quos suscipit servet illaesos*[71].

Es mag sein, daß diese Homilie dem Bischof Maximus von Turin zugeschrieben werden muß. Sie würde jedenfalls in die Primatslehre dieses getreuen Nachahmers des Ambrosius gut passen. Sagt er doch einmal in einer seiner Predigten von Petrus: *Quantum igitur meriti apud Deum suum Petrus erat, ut ei post naviculae par-*

---

[66] Ebd. IV, 77 (S. 177, Z. 20—23).

[67] PL 95, 1369 C. Vgl. St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg 1907, S. 148.

[68] ZkTh 66 (1942) S. 225, Anm. 147.

[69] Th. Klauser, Das Römische Capitulare Evangeliorum I (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 28), Münster 1935, S. 30, n. 140; S. 178, n. 168. — Bei Paulus Diaconus wird Lk 5, 1 ff und die Homilie aus Ambrosius zur Dominica I post natale Apostolorum gelesen; vgl. Beissel a. a. O. S. 149 u. 152.

[70] Vgl. jetzt die Abhandlung von A. Vogel in diesem Heft der ZkTh.

[71] Ps.-Ambrosius, Sermo 37, 5 (PL 17, 678 AB). Auch unter den Homilien des Maximus von Turin abgedruckt als Sermo 94 (PL 57, 722 A).

vae remigium totius Ecclesiae gubernacula traderentur[72]. Wie dem auch sei, eines steht fest: sowohl der Lukaskommentar des Ambrosius als die Schiffspredigt seines Nachahmers haben tief eingewirkt auf die Lehre und die theologische Diktion des Mittelalters. Denn sie sind in das Decretum des Gratian[73] eingegangen, und Anselm von Lucca beruft sich auf beide Texte in seiner Canonessammlung zum Erweis der These: *Quod navis beati Petri non turbatur*, und zur Erläuterung des Satzes: *Quod Petrus a soliditate fidei petra dicitur et in navi eius omnes tuti sunt*[74].

Mit dem aus Ps.-Ambrosius stammenden Hinweis auf die Kirche als das einzige Schiff des Heiles wird übrigens ein Lehrstück der urchristlichen Symboltheologie in die Allegorie vom Petrusschifflein eingeführt, das wir hier eben kurz erwähnen wollen: die Kirche ist die Arche des Noe und außerhalb ihrer rettenden Planken ist nur Schiffbruch und Untergang. Was uns hier berührt, ist dies: man vergleicht nun Petrus mit Noe, beide Männer sind die „Schiffslenker einer neuen Weltzeit"[75]. *Sicut enim Noe arca naufragante mundo cunctos quos susceperat incolumes reservavit, ita Petri Ecclesia conflagrante saeculo omnes quos amplectitur repraesentabit illaesos*[76]. Von Gregor dem Großen bis Bonifaz VIII. sah man darin ein Symbol für die Kirche, außer der kein Heil ist[77].

Die weitere Geschichte der dogmatischen Allegorie vom Petrusschifflein ist um so rascher geschrieben, je mehr sich nun die Belege häufen: denn überall klingen die Worte des Ambrosius mit. Von den Ambonen der späten Kirchenväter und in den Lehrstuben karolingischer Mönche ertönt das Lob auf die Kirche und auf Petrus, ihren guten Steuermann. Sie ist das sturmerprobte Schiff des Apostels, von dem Augustinus predigt: *Quia etsi turbatur navis, navis est tamen. Sola portat discipulos et recipit Christum. Periclitatur quidem in mari, sed sine illa statim peritur*[78]. Petrus der Apostel ist der Typus und Inbegriff dieses Kirchenschiffs: *gestat enim Petrus Ecclesiae plerumque personam*[79]. „Und so sinnbildet denn das Meer diese

[72] Homilia 70 (PL 57, 399 A).

[73] C. II. q. 4, c. 12 (Friedberg I, S. 422).

[74] Collectio Canonum I, 37 (hrsg. von Fr. Thaner, Innsbruck 1906, S. 22). — I, 69 (S. 36).

[75] Chrysologus, Homilia 163 (PL 52, 628 D. 629 A).

[76] Ps.-Ambrosius oder Maximus (PL 57, 722 A).

[77] Vgl. etwa Gregor d. Gr. (PL 76, 982 CD). — Ps.-Isidor (PL 130, 191 A). — Innozenz III. (PL 215, 278 C. 622 D). — Bonifaz VIII. in der Bulle *Ausculta fili:* C. J. von Hefele, Conciliengeschichte VI, Freiburg 1890, S. 325. — Für die alten Belege zur Symbolik Arche = Kirche vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis², Münster 1925, S. 273 ff.

[78] Sermo 75, 3 (PL 38, 475).

[79] Sermo 75, 9 (PL 38, 478).

gegenwärtige Welt, Petrus der Apostel aber ist Typus der einzigen Kirche"[80]. Die zwei Boote am See Genesareth sind Symbol der Kirche aus Juden und Heiden[81] — ganz wie bei Ambrosius. Das Schiff des Petrus wird bis zum drohenden Untergang belastet mit der allzu großen Menge der schlechten Christen[82], noch mehr wie zu Zeiten des Ambrosius. Aber es kommt der Tag, wo der verklärte Christus am Ufer der Ewigkeit stehen wird, um das Schifflein des Petrus, die *Ecclesia gloriosa*, für immer ans Land zu ziehen[83]. Denn um der Heiligen willen, die untrennbar zum mystischen Leib Christi gehören, ward dem Petrus inmitten der Stürme dieses irdischen Meeres das Steuerruder der Kirche anvertraut[84]. Und so kann der unbekannte Schüler des Augustinus, der uns eine reizvolle Seepredigt hinterlassen hat, ausrufen: *Navicellam quippe istam, fratres, Ecclesiam cogitate, turbulentum mare, hoc saeculum.* Christus ist der wachsame Steuermann im Schiff des Petrus, darum ist es der heilssicheren Ankunft gewiß: *Naviget ergo, carissimi, naviget haec dominica navis inter procellas saeculi Christo protegente secura, Deo donante sollicita*[85]. Das alles ist den Gläubigen so wohlbekannt, daß Gregor der Große es nur anzudeuten braucht: *Per navem Petri quid aliud quam commissa Petro Ecclesia designatur*[86]*?* Durch die Exzerptsammlung des Paterius (und des Bruno) geht diese rhetorische Frage des Papstes ins Mittelalter ein[87]. Aber durch Beda erhält die Symbolik, anknüpfend an die aus Ambrosius bekannte Deutung, noch einmal eine sozusagen lebhafte römische Färbung. Das Petrusschifflein ist Sinnbild der Urkirche aus den Juden: *Navis Simonis est Ecclesia primitiva ... de qua Christus docebat turbas, quia de auctoritate Ecclesiae docet usque hodie gentes*[88]. Immer wieder ist dieses *usque hodie*, mit dem Blick auf die römische Lehrautorität, im Mittelalter nachgeschrieben worden[89]. Bei Haymo von Halberstadt sehen wir das deutlich: *Navis Simonis primitiva Ecclesia ex Judaeis collecta, quae ideo Simonis dicitur, quia specialiter ei est commissa. Illi enim a Domino dictum est: tu es Petrus et super*

[80] Sermo 76, 1 (PL 38, 479).
[81] Tractatus de sexta feria Paschae (Morin S. 488 f).
[82] Sermo 13, 2 Wilmart (Morin S. 713).
[83] Sermo 248, 3 (PL 38, 1159 f). — Sermo 250, 3 (PL 38, 1155 f).
[84] Tract. in Joannem 124, 7 (PL 35, 1976).
[85] Sermo 72, 2. 3 (PL 39, 1884 f).
[86] Moralia in Job 17, 26 (PL 76, 28 A). Vgl. auch die Homilie 24, 3. 4 (PL 76, 1185 B—D): der augustinische Gedanke von den zwei Schiffen, der irdischen und der herrlichen Kirche des Petrus: *ipsi quippe sancta Ecclesia est commissa.*
[87] Expositio super Lucam (PL 79, 1060 A. 1206 B).
[88] Expositio in Lucam II, 5 (PL 92, 302 C).
[89] Vgl. etwa Smaragdus von St. Mihiel (PL 102, 375 D). — Werner von St. Blasien (PL 157, 1045 C); Bruno von Segni (PL 165, 374 B).

hanc petram aedificabo Ecclesiam meam[90]. Aber das gleiche gilt auch von der Kirche aus den Heiden, auch ihre Heilssicherheit beruht auf dem Felsenmann, der hinwiederum in Christus seine ruhende Kraft hat[91]. So kann das Schifflein der Kirche nie untergehen, trotz allen Stürmen der Häretiker: *mergi non potuit, quia Christum in fundamento habuit, ipso dicente: super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*[92]. Jesus lehrt nur vom Petrusschiff aus, das bedeutet die einzig wahre *ecclesiastica doctrina*, die von den Predigern verkündet werden soll[93] und wenn Petrus aus seinem Schifflein steigt, um Jesus entgegenzugehen, so wiederholt sich das jedesmal, wenn ein von Rom ausgesandter Lehrer das Wort Gottes auslegt: *quoties quilibet sanctus doctor de gremio Matris Ecclesiae, ubi fuerit educatus, pia condescensione perrexit ad illos, qui foris erant, ut eis viam salutis ostenderet*[94].

Der Zeugnisse für die immer klarer werdende Deutung des Petrusschiffleins auf die Römische Kirche wären noch viele. Aber damit gelangen wir bereits zum zweiten Teil unserer Untersuchung, in dem wir das kirchenpolitische Echo der zeitgenössischen Exegese vernehmen werden. Nur zwei Zeugnisse seien hier zum Beschluß der exegetischen Symbolgeschichte noch angeführt, weil sie deutlicher als andere zeigen, wie man den Ertrag der abendländischen Deutung der Lukasperikope verwandte, um in das andere Schifflein hinüber, in den getrennten Osten, ein mahnendes Petruswort zu rufen — beweist uns ja die jetzt überblickbare Geschichte der Exegese vom Petrusschiff, daß es sich dabei um eine ausgesprochen lateinisch-abendländische Entwicklung handelt, an der die spätgriechische und byzantinische Schrifterklärung keinen Anteil mehr hat. Anselm von Havelberg hat in seinen Disputationen mit Niketas von Nikomedien über die Einheit der Kirche und den Primat des römischen Bischofs (gehalten 1135) Petrus als den guten Steuermann der Kirche gepriesen, dem der Herr gesagt hat: „Du aber stärke deine Brüder" (Lk 22, 32). *Ac si aperte dicat: tu qui hanc gratiam accepisti, ut aliis in fide naufragantibus semper in fide immobilis et constans permaneas*[95]. Das zweite Dokument ist wie der glanzvolle Abschluß unserer exegetischen Geschichte, niedergeschrieben von keinem geringeren als dem großen Innozenz III., in einem hochdramatischen Augenblick der Papstgeschichte, als die Scharen des vierten

[90] Homilia 117 (PL 118, 626 A).
[91] Ebd. (626 B). Ähnlich schon bei Beda (PL 92, 383 A).
[92] Ebd. (628 B). Vgl. auch Homilia de Sanctis 3 (PL 117, 762 B).
[93] Ebd. (626 B). Auch bei Paschasius Radbertus, Expos. in Matthaeum 5, 8 (PL 120, 359 D).
[94] Anselm von Canterbury (?), Homilia 3 (PL 158, 600 CD).
[95] Dialogi III, 5 (PL 188, 1214 f).

Kreuzzugs in die Hagia Sophia zu Byzanz eingezogen waren und es für einen Augenblick schien, als sollte jetzt die griechische Christenheit heimgeholt werden in die Einheit des Petrusschiffes. Am 21. Januar 1205 schreibt der Papst an den Klerus von Konstantinopel einen Brief der Freude über die wiederhergestellte Einheit, und jedes Wort darin ist wie der reife Ertrag der Deutungsgeschichte, die vor uns liegt, jetzt aber in vollen Tönen angewandt auf das Papsttum, das im Lateran und im Vatikan die Cathedra des Steuermanns Petrus aufgeschlagen hat[96]. *Sicut per mare saeculum, ita per navem Ecclesia et per rete praedicatio designatur. Navis ergo Simonis est Ecclesia Petri, quae benedicitur una, quia catholica Ecclesia una est, quam Christus commisit Petro regendam, ut unitas divisionem excludat.* Und wenn Christus seinen Sitz auf dem Petrusschiff nahm, um von dort aus die Völker zu lehren, so bedeutet dies: *sedens docebat de navicula turbas, quia extunc fecit Petrum stabilem sedem habere, sive in Laterano, sive in Vaticano.* An Petrus ergeht der Befehl: *Duc in altum et laxa retia in capturam.* Dieses Wort erfüllt sich heute wieder, und in demütigem Stolz läßt Innozenz seinen Blick gehen über die abendländische und die östliche Kirche, von Livland nach Bulgarien und bis nach Armenien — wahrhaftig, das stolze Schiff des Petrus geht auf hoher See und Innozenz wirft die Netze aus: *hoc unum audacter affirmo, quia laxavi retia in capturam.* Man muß den ganzen Brief mit seiner hochgemuten Freude lesen, um von Satz zu Satz die aus Ambrosius und Augustinus nachklingende Theologie vom Primat des römischen Steuermanns zu erlauschen. Das ist das gute Schiff, das tausend Jahre zuvor der römische Christ unter Papst Kallist gepriesen hat, das seitdem durch Sturm und Wogentiefen gegangen war, so daß seine morschen Planken ächzten, wie einst der große Gregor zu Beginn seines Pontifikats klagen mußte[97]. Wir werden jetzt vernehmen, wie die kirchenpolitischen Wetter das Petrusschiff bedräuen. Aber es bleibt das Wort: *tunditur, non mergitur.*

2.

Die kirchenpolitische Verwendung des Symbols

Auch diese Linie unserer Symbolgeschichte entfaltet sich nach den gleichen Gesetzen wie die exegetische Deutung: man verwendet das Bild zuerst eher im allgemeinen, indem man es in kirchenpolitischem und kirchenrechtlichem Zusammenhang auf die Kirche als das Schiff der Apostel anwendet, auf die Teilkirchen, die man sich als die seefesten, vom Bischof als Steuermann gelenkten Schiffe denkt.

[96] Epistola 203 (PL 215, 512—517). Potthast n. 2382.
[97] Epistola I, 4 (PL 77, 447 A).

Immerhin, unter diesen *naviculae Apostolorum* ist die Kirche von Rom das Boot des ersten unter den Menschenfischern. Mit steigendem Selbstbewußtsein erkennen die Nachfolger des Petrus ihre Aufgabe, die *gubernacula totius Ecclesiae* zu handhaben — und die bischöflichen Kollegen erkennen das willig an. Wenn wir die Zeugnisse zu dieser Geschichte überblicken, die nun vorzulegen sind, so wird gerade an der schönen Weise, wie Rom die bischöfliche Mitarbeit der apostolischen Steuermänner in Dienst nimmt, und wie umgekehrt diese gerade in den Seestürmen der Häresien und der Politik sich immer wieder an den obersten Lenker des Petrusschiffes wenden, die theologische Überzeugung klar, die hinter all diesen nautischen Bildern und Worten lebendig ist. Es bleibt kein Raum für eine geschichtlich feststellbare „römische Anmaßung". Das langsame Werden der Primatstheologie ist lebendiges Wachstum: aber nach einem von Anfang an grundgelegten Gesetz, in Kraft einer immer vorhandenen Überzeugung, welche, obgleich zunächst noch implizit, als faßbare, aussprechbare, historische Gegebenheit vorhanden ist. Nicht aus einem dunklen Impuls, nicht als nur faktisches Ergebnis der geschichtlichen Zufälligkeiten, noch viel weniger als erzwungenes Resultat einer geschickten Raffpolitik, ist der Primat des römischen Bischofs entstanden. Und insofern hat K. Holl durchaus recht, wenn er meinte: „Niemals kann sich die katholische Kirche auf eine Geschichtsbetrachtung einlassen, die an den Anfang der Entwicklung einen bloßen Impuls, eine Idee, einen unentfalteten Keim stellt ... die katholische Kirche muß schon als Ausgangspunkt der Geschichte des Christentums etwas Geformtes, etwas relativ Fertiges setzen"[1]. Dieses Fertige des Primats in seinem langsamen Werden zu beobachten, ist die Aufgabe, die wir nun in der Darstellung der kirchenpolitischen Verwendung des Symbols vom Petrusschiff angehen, auf dem Hintergrund der bereits gewonnenen Erkenntnisse aus der exegetischen Entwicklung.

Der Grundgedanke, der sich durch alle Zeugnisse des Jahrtausends zwischen Kallist und Innozenz III. zieht, ist nicht so sehr von dem biblischen Bericht bei Lk 5 bestimmt, als vielmehr von den Perikopen zum Seesturm, der das Boot des Petrus umdräut. Die Kirche ist das Schiff, das in ungeheurer Gefährdung durch das „böse Meer der Welt" fährt; politische Verfolgung von außen und Häresie von innen bedrohen es mit Schiffbruch. Das haben wir bereits früher aus der reichen Fülle der Vätertheologie dargestellt[2]. Immer wieder bewundern die Bischöfe und Theologen, zumal in den Augenblicken höchster Gefahr, dieses seetüchtige Schifflein der Apostel. Hiero-

[1] Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, Tübingen 1938, S. 455.
[2] ZkTh 66 (1942) S. 114—117.

nymus hat dem einmal Ausdruck gegeben in jenem dramatischen Wendepunkt, als der rasende Sturm der Arianer durch den plötzlichen Tod des Kaisers Constantius, der großen „Bestie", sich legte — es war, wie nach dem Wettersturm im galiläischen Meer (Mt 8, 26), auf einmal große Ruhe: *Periclitabatur navicula Apostolorum, urgebant venti, fluctibus latera tundebantur, nihil iam supererat spei: Dominus excitatur, imperat ventis, bestia moritur, tranquillitas rediit*[3]. In solcher Seenot geht der Blick der Schiffer und der Reisenden hinauf zum Heck, wo der Steuermann waltet und das einzig rettende *gubernaculum* beherrscht, indem er mit ruhigem Griff den *clavus* (οἴαξ), den hölzernen Steuerrudergriff, handhabt. Im Schiff der Kirche ist das der Bischof: er ist der Mann, dem die Geistgabe der κυβερνήσεις (1 Kor 12, 28[4]) verliehen ist als dem *gubernator* seiner Kirche oder als dem *proreta* des göttlichen Steuermannes Christus. In diese nautische Symbolsprache birgt sich die kirchenrechtliche Überzeugung von der Stellung des Bischofs. Greifen wir aus der Fülle von Belegen, die sich dafür anführen ließen, nur ein paar kennzeichnende heraus. Der Bischof ist, in Zusammenarbeit mit seinen Priestern, Steuermann des Schiffes, wie das schon Cyprian in einem Brief andeutet[5]. In einem Schreiben an seinen Bischof bekennt Augustinus, als er noch Priester war, er sei nicht fähig, selbst diese „zweite Stelle" auf dem Schiff der von Aurelius geleiteten Kirche von Hippo einzunehmen: *ut secundus locus gubernaculorum mihi traderetur, qui remum tenere non noveram*[6]. Von der Kirche zu Antiochien berichtet uns Theodoret, daß Bischof Alexander dort „das Steuerruder führe"[7], und von dem häretisch gewordenen Bischof Stephanus der gleichen Stadt sagt er: „Er hielt das Steuerruder jener Kirche in Händen und führte das Schifflein dem Untergang entgegen"[8]. Mehr und mehr wird das zur sakralen und damit abgeschliffenen, sozusagen bildfernen Rechtssprache, so etwa, wenn Leo der Große von den *episcopalia gubernacula* spricht[9], oder Eucherius von der *dioecesis gubernatio*[10], genau so wie schon Cyprian[11]. Man sieht das in der Übersetzung, die Rufinus dem griechischen Text des Eusebius gibt: es wird da berichtet, daß Papst

[3] Dialogus adversus Luciferianos 19 (PL 23, 172 f).
[4] Vgl. dazu das patristische Material bei G. Kittel, Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament III, Stuttgart 1938, S. 1036 (Beyer).
[5] Epistola 14, 1 (CSEL 3, 2, S. 510, Z. 2 f).
[6] Epistola 21, 1 (CSEL 34, 1, S. 50, Z. 6 f).
[7] Historia ecclesiastica V, 35 (GCS Theodoret S. 337, Z. 14 f).
[8] Hist. eccl. II, 9 (GCS S. 119, Z. 12 f).
[9] Epistola 12, 10 (PL 54, 654 B).
[10] Instructiones 2 (CSEL 31, S. 160, Z. 13).
[11] Sententiae episcoporum, praefatio (CSEL 3, 1, S. 416, Z. 10).

Alexander als fünfter Bischof nach Petrus das Amt erhalten habe (*τὴν ἐπισκοπὴν ὑπολαμβάνει*); Rufinus gibt das mit den Worten wieder: *plebis gubernacula sortitus est*[12]. Der Inbegriff des bischöflichen Amtes ist: *navim Ecclesiae gubernare*[13].

Wenden wir uns nun der Römischen Kirche zu. Auch hier spricht man mit altchristlicher Symbolfreudigkeit vom Bischof als dem Steuermann des eigenen Schiffes, genau so wie in Karthago oder in Antiochien. Davon wird bald eigens die Rede sein. Was für die Rechtsgeschichte des Primats aber auffallend ist und deutlich beweist, daß der Vorrang des römischen Lenkers im Kirchenschiff keine Anmaßung sein kann, ist die oft belegbare Tatsache, daß man in Rom nie die Stellung der einzelnen bischöflichen Schiffsleiter bestritten hat (etwa mit dem naheliegenden Hinweis, es könne doch nur einen Steuermann im Schiff der Kirche geben), ja daß die römischen Päpste ihre Amtsbrüder immer wieder als die Steuermänner ihrer Kirchen begrüßt haben. Man mag schon in dem Spott, mit dem Tertullian einmal den reichen Schiffsreeder Marcion höhnt, der sich da in Rom als *nauclerus* der Gemeinde und als Nachfolger der Fischer auf dem galiläischen Boot aufspielen will, einen Anklang an die bischöfliche *gubernatio* heraushören[14]. Jedenfalls gibt sich Cyprian gerade in seinen nach Rom gerichteten Briefen Mühe, diese sakral nautische Diktion, deren man sich in den von dort kommenden Briefen gerne bediente, aufzunehmen. In der erschütternden Selbstverteidigung, die er beim Schisma des Fortunatus an Papst Cornelius schrieb, legt er dar, daß die Angriffe auf die bischöfliche Einheit seiner karthagischen Kirche letztlich vom Teufel selbst stammen; er hat die Seestürme erregt, die das Schiff der Kirche bedrohen, denn wenn es gelingt, den bischöflichen Steuermann zu beseitigen, dann ist der Schiffbruch unvermeidlich: *ille qui Christo adversarius et Ecclesiae eius inimicus ad hoc Ecclesiae praepositum sua infestatione persequitur, ut gubernatore sublato atrocius atque violentius circa Ecclesiae naufragia grassetur*[15]. Das Symbol erhält noch eine realistische Verdeutlichung dadurch, daß die fünf vom Gegenbischof geweihten Abtrünnigen auf schnellem Schiff nach Rom segelten, um Cyprian beim Papst zu verleumden: „Sie sind mit ihrem Lügenfrachtschiff nach Rom gesegelt, diese schiffbrüchigen Gesellen, als ob nicht die Wahrheit hinter ihnen hersegeln könnte"[16]. Cypriani-

[12] Historia ecclesiastica, 4, 1 (GCS Eusebius II, 1, S. 301, Z. 5 f).

[13] So bei Cäsarius von Arles, Suggestio humilis (ed. Malnory, Bibliothèque de l'Ecole des hautes Etudes 103 [1894] S. 305).

[14] Adversus Marcionem IV, 9 (CSEL 47, S. 440, Z. 16—19).

[15] Epistola 59, 6 (CSEL 3, 2, S. 673, Z. 20 — S. 674, Z. 2).

[16] Ebd. 11 (S. 678, Z. 20 f).

sches Selbstbewußtsein spricht sich hier stolz aus: in Karthago, und das ist die Kirche, gibt es nur einen einzigen Steuermann, denn die Einheit dieser Kirche ist die Einheit der ganzen Kirche, und was gegen einen Bischof geschieht, wird der ganzen Kirche angetan. Jeder Bischof ist in seinem Schiff der gottgesetzte *magister navis*. Nie ist es einem Römischen Bischof eingefallen, das zu bestreiten, um seine eigene Stellung gebührend herauszuheben. Papst Anastasius I., gewiß sonst einer von jenen, die man als die Baumeister des Primatgedankens bezeichnen kann, schrieb in den Wirren des zweiten Origenesstreites an den Bischof von Mailand und berichtete ihm, was der Bischof von Alexandrien, Theophilos, in dieser für die Reinheit des Glaubens so wichtigen Frage getan habe. Aber er legt sich nicht selbst sofort das Entscheidungsrecht bei, sondern preist die Wachsamkeit des alexandrinischen Steuermanns: *Magister providus navis hora tempestatis et periculi magnam patitur animi iactationem, ne procellis atque asperrimis fluctibus navis elidatur in saxa. Pari animo vir sanctus et honorabilis Theophilus, frater et coepiscopus noster, circa salutis commoda non desinit vigilare, ne Dei populus per diversas Ecclesias Origenem legendo in magnas incurrat blasphemias*[17]. Aber bei aller Anerkennung dieser bischöflichen Rechte und bei freudiger Indienstnahme ihrer Mitarbeit im Schiff der Kirche spricht sich in der Wahl der nautischen Symbole, die wir in den Papstbriefen finden, ein feiner Sinn für die trotzdem einzigartige Stellung des Bischofs von Rom aus — im Hintergrund steht doch immer die Gestalt des Petrus, der in der Gesamtkirche der erste Steuermann ist; und das haben die bischöflichen Adressaten auch nie bestritten, wenn sie in der Einheit der *navicula Petri* verbleiben wollten. Von der Entwicklungsgeschichte des Primats her gesehen, wird dies vor allem zu Beginn des fünften Jahrhunderts bedeutsam, seitdem die östlichen Kaiser den Aufstieg der hauptstädtischen Bischofskirche am Bosporus fördern, und seitdem sich aus dem Osten die rasenden Stürme der christologischen Häresien erheben. Wer ist der verantwortliche Steuermann, der den Rudergriff des Petrusschiffes lenkt, um es sicher durch alle Wetter zu steuern? Das ist immer die im symbolischen Bild sich bergende Rechtsfrage, um die von nun an alles geht: Rom wird sich in diesen Stürmen seiner gottgesetzten Stellung voll bewußt und verteidigt seinen Sitz am hohen Heck des Kirchenschiffes — aber immer so, daß es die bischöflichen Rechte unangetastet läßt. Das wird zuerst akut in der Frage nach den Vikariatsrechten im Sprengel von Thessalonich, wo Byzanz und Rom aufeinander stoßen. Papst Bonifatius schreibt im März 422 an Rufus von Thessalonich eine Mahnung, seinen von Rom übertrage-

[17] Epistola 2, 1 (PL 20, 74 A). Jaffé 276. Mansi III, 945.

nen Vikariat über Illyrien wohl zu wahren: denn der selige Apostel Petrus selbst wird als sein Vorkämpfer für ihn einstehen. *Nolo perturbatione maris conciti terrearis. In nullo te turbo, in nullo penitus procella vexabit. Non patitur ille sedis suae perire privilegium, te laborante, piscator. Omnis tumor fluctuum, omnis procella cessabit, eo favente, nisibus tuis, cui soli mare pervium fuit*[18]. Mit diplomatischer Feinheit und dogmatischer Klarheit wird hier der päpstliche Vikar als „Mitarbeiter" des Petrus und seines Nachfolgers in Dienst genommen. Ganz ähnlich ist die Diktion eines Briefes, mit dem fünfzig Jahre später Papst Simplicius dem Bischof Zeno von Sevilla die Rechte eines päpstlichen Vikars überträgt. Zeno ist dessen würdig, weil er das Schifflein seiner eigenen Kirche als guter Steuermann zu lenken versteht: *Plurimorum relatu comperimus, dilectionem tuam fervore Spiritus Sancti ita navis ecclesiasticae gubernatorem existere, ut naufragii detrimenta Deo auctore non sentiat*[19].

Aber schon erheben sich aus dem Osten die Stürme der Häresie und drohen dem Schiff der Kirche mit Untergang. Papst Coelestinus ist mit Cyrill von Alexandrien auf Posten, und als nach schwerer Not im Konzil von Ephesus die Irrlehre des ungetreuen Schiffslenkers von Konstantinopel, Nestorius, überwunden und der Friede wieder hergestellt war, geht ein freudiges Schreiben an den neuen Bischof der östlichen Kaiserstadt, das ihn als den Steuermann des so schwer gefährdeten Schiffes begrüßt: „Noch umtosen dich die von Nestorius aufgeregten Wellen, und es bedräuen dich die hochgetürmten Fluten und Stürme. Widerstehe mit aller Wachsamkeit und sorge als Magister des dir anvertrauten Schiffes, so gut du kannst, für das Heil der dir Anvertrauten. Mach das Meer wieder ruhig, auf dem du segelst, sorge, daß das Schiff, das du steuerst, durch deine Kunst nach all den Stürmen sicher fahre." Nestorius ist im Schiffbruch untergegangen, da er sich das Amt eines lehrenden Steuermannes anmaßte. „Du aber, ergreife das Ruderholz des dir wohlvertrauten Schiffes": *Sume gubernacula notae tibi navis eamque, ut didicisse te a tuis prioribus novimus, rege. Obsiste undis quas ille ventus, qui et a navi vectores abegerat, sed omnibus inimicus excivit, omni eam laterum cupiens compage dissolvere.* Aber auch in dieser großzügigen Anerkennung des byzantinischen Steuermannes läßt der Papst die Lehre vom Petrus, dem einzigen Lenker des ganzen Schiffes,

[18] Epistola 13, 1 (PL 20, 775 B). Jaffé 363. Mansi VIII, 754. Vgl. dazu E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, Tübingen 1930, S. 376 f.

[19] Epistola 21 (Thiel S. 213 f). Jaffé 590. Mansi VII, 972. E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, Tübingen 1933, S. 14 u. 766.

leise mitklingen: „Folge jenem Fischer, der mit seinen Füßen das Meer beschritt, auf daß er zu Christus unserem Herrn gelange“[20].

Der Osten hat diese feine und zugleich eindringliche Sprache nie ganz begreifen wollen. Bald nach dem Triumph der römischen Lehrgewalt, der gekennzeichnet ist von dem dogmatischen Tomus des großen Leo und vom Konzil zu Chalcedon, bricht das Schisma des Akacius aus, dieser erste Vorbote der kommenden Trennung. In Rom führt das Steuerruder Papst Felix II. und sein geistesgewaltiger Inspirator ist Gelasius, der kommende Papst[21]. Im März 483 geht der erste Brief an Akacius ab, und er ist ganz erfüllt vom römischen Hoheitsgefühl des Petrusnachfolgers, der da weiß, daß vom Schiff der Kirche das Wort gilt: Höllenpforten können sie nicht vernichten, und je stärker der Sturm, um so höher wird das Schiff getragen. Aber hier erhebt sich der Brief zu „einer neuen stolzen Sprache mit einem drohenden Untertone“[22], Schiffbruch dräut dem ungetreuen Steuermann der neuen Roma: *Ubi prospiciendum est, ne Ecclesiam, quae nullis potest obrui molibus procellarum, quicumque submergere nititur in huius saeculi pelago fluctuantem, ipse potius a gubernatione salutari in profunda deiectus, illa praevalente, mergatur*[23]. Um so jubelnder war die Freude, als nach bangen Jahren der Friede zwischen Rom und Byzanz geschlossen werden konnte. Papst Hormisdas schickt an den bischöflichen Nachfolger des ruhmlos in den Tiefen versunkenen Akacius am 9. Juli 519 das erste Begrüßungsschreiben und stärkt dem kaiserlichen Patriarchen das bischöfliche Selbstbewußtsein. „Bedenke, daß du der Steuermann des Schiffes bist, das dir gnadenvoll von Christus anvertraut ward, und laß dir den Steuergriff des Herrenbootes nicht aus der Hand reißen“: *Memento nunc clementer te adsignatae a Christo navis esse rectorem. Fac cogites diabolicae contumaciae spiritus quieti itineris secura turbantes, nec te lateant fluctus tempestatis incertae, quos evigili mente prospicias et erecta in Deum ratione compescas. Nulla tibi commissi negotii negligentia clavum dominicae ratis extorqueat*[24]. Wie loyal

[20] Epistola 24 (PL 50, 547 BC). Jaffé 387. Mansi V, 269. E. Schwartz, Acta Conc. oec. I, 2, S. 90, Z. 19—28.

[21] Vgl. dazu H. Koch, Gelasius im kirchenpolitischen Dienst seiner Vorgänger, der Päpste Simplicius und Felix II.: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse VI, München 1935. — H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, Einsiedeln 1943, S. 189. — Zur Korrektur dazu vgl. auch W. Haacke, Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma (Analecta Gregoriana 20), Rom 1939, S. 8, Anm. 33.

[22] E. Caspar, Geschichte des Papsttums II, S. 28.

[23] Epistola 2, 7 (Thiel S. 237). Jaffé 592. Mansi VII, 1028. — H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit S. 192 f.

[24] Epistola 80, 3 (Thiel S. 880). Avellana 169 (CSEL 35, S. 625, Z. 21—26). Jaffé 820. Caspar II, S. 163. Haacke S. 75.

und wie klug zugleich weiß hier Hormisdas, der Papst der klassischen Primatstheologie[25], die Symbolik vom Schiff der Kirche anzuwenden! Johannes von Konstantinopel ist wirklich der Herr in seinem Schiff — aber (so ist herauszuhören) nur in dem von Christus ihm angewiesenen. Und doch ist seine Kirche *ratis dominica* im vollen Sinne des Wortes, zugehörig zu der gleichen einen Kirche, die Petrus von Rom aus steuert.

Wir können nun auch von der entgegengesetzten Seite die Entfaltung des Primatsbewußtseins im Licht unseres Symbols zu erfassen suchen: im Ausdruck der besonderen, der führenden Stellung innerhalb des Kirchenschiffes, wie er von Rom aus oft in die katholische Welt hinausgesprochen wurde. Die Gegenprobe dazu ist dann das Echo, das aus den bischöflichen Kirchen dem römischen Steuermann entgegentönt in den Stimmen voller Anerkennung seiner Oberrechte — und eben darin liegt der beste Nachweis für das gewachsene Recht des Primats. Es ist dieses amtsbewußte Befehlen und dieses freudige Anerkennen gleichsam das mystische ἀντιβάλλειν zwischen dem Stellvertreter des Steuermanns Christus und seinen bischöflichen *proretae*, Ruf und Gegenruf, Befehl und Antwort vom Heck zum Bug des Petrusschiffes[26].

Wir gehen kaum fehl, wenn wir bereits das schöne Schiffskapitel im Briefe des Ps.-Clemens als Ausdruck des römischen Kirchengefühls betrachten, wie es zur Zeit des Papstes Kallist als faktischer Primatsanspruch schon greifbar wird. Nur ein paar Jahrzehnte haben wir weiterzugehen, und was wie im Clemensbrief vielleicht noch schöne, aber unverbindliche Allegorie zu sein schien, wird in den Briefen des römischen Klerus zur klaren, lateinischen Rechtssprache. Nach dem Tode des Papstes Fabianus (250), noch während der Sedisvakanz, schreibt kein geringerer als Novatianus im Auftrag der römischen Geistlichkeit nach Karthago einen Brief in Sachen der Bußdisziplin. Gemessen und voll starken Bewußtseins, für die ganze Kirche zu sprechen, werden hier die Richtlinien vorgezeichnet. Selbst Harnack bewunderte die römische Größe dieser Briefe und die Weise, „wie der römische Klerus das Steuer der Kirche und der Kirchen in den Händen behielt, obgleich ihnen der Bischof fehlte“[27]. Notwendig, so heißt es da im Brief an Bischof Cyprian, ist für das Heil der Kirche die geregelte Bußstrenge in der

[25] Vgl. dazu W. Haacke S. 122—150. Ebenda S. 2—8 über die gewichtige Rolle, die die Formula Hormisdae auf dem Vatikanischen Konzil spielte.

[26] Vgl. die Übersetzung, die wir oben (S. 7) dem ἀντιβαλλέτω im Brief des Ps.-Clemens gegeben haben.

[27] Die Briefe des römischen Klerus aus der Zeit der Sedisvacanz im Jahre 250: Theologische Abhandlungen C. Weizsäcker gewidmet, Leipzig 1892, S. 1—36. — Dogmengeschichte I (4. Aufl.), Tübingen 1909, S. 491.

Aufnahme der Gefallenen, die *debita severitas divini rigoris*. Von ihr wird gesagt: *Quam qui remiserit, instabili rerum cursu erret semper necesse est, et huc atque illuc variis et incertis negotiorum tempestatibus dissipetur et quasi extorto de manibus consiliorum gubernaculo navem ecclesiasticae salutis inlidat in scopulos, ut adpareat non aliter saluti ecclesiasticae consuli posse, nisi si qui et contra ipsam faciunt quasi quidam adversi fluctus repellantur et disciplinae ipsius semper custodita ratio quasi salutare aliquod gubernaculum in tempestate servetur*[28]. Wir sehen: Rom hat das Steuer der Bußfrage fest in Händen, und es ist richtig, wenn E. Caspar von den eben genannten Zeilen des Briefes sagt, in ihnen „fand römische Festigkeit und römischer Stolz einen vollen und imposanten Ausdruck"[29]. Dieser Klerus, aus dem man die Päpste wählte, hat um die in der Urtradition wurzelnde Stellung der Römischen Kirche gewußt, und unmittelbar nach dem Satz vom Steuerruder des kirchlichen Heils und der alten Bußdisziplin schreiben sie: „Das ist kein neuer, eben erst ausgedachter Ratschlag, noch ein plötzliches Hilfsmittel, auf das man bei uns gegen die Bösen erst jetzt gekommen wäre. Vielmehr ist bei uns alt die Strenge, alt der Glaube, alt die Disziplin, wie geschrieben steht — denn so hohes Lob hätte sonst der Apostel nicht über uns ausgesprochen mit den Worten: ‚Euer Glaube wird gepriesen in der ganzen Welt' (Röm 1, 18), wenn nicht diese Kraft schon in jenen Zeiten ihre Wurzel hätte"[30].

Es wundert uns nicht, wenn wir bei Papst Damasus dieser Rechtssprache in nautischem Symbol wieder begegnen: ist doch dieser römische Bischof einer der ganz Großen in der Geschichte des Primats. Er hat als erster den Ausdruck *Sedes Apostolica* zum klassischen, bis heute gebrauchten Inbegriff der päpstlichen Rechte gemacht[31], und er hat (in einem anderen biblischen Symbol, das ebenso eine geschichtliche Darstellung seiner Entfaltung verdiente) von der Einheit der Kirche und der Kirchen das unvergessene Wort vom „einen Brautgemach" geprägt, in dem der Römischen Kirche der Vorrang gebührt[32]. „Denn von hier aus gehen die Rechte der verehrungswürdigen Gemeinschaft auf alle Kirchen aus"[33]. Machtvoll

[28] Im Briefcorpus des Cyprian, Epistola 30, 2 (CSEL 3, 2, S. 549 f).

[29] Geschichte des Papsttums I, S. 65.

[30] Epistola 30, 2 (CSEL 3, 2, S. 550).

[31] Vgl. H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit S. 101—103. — E. Caspar, Geschichte des Papsttums I, S. 242 f.

[32] Im dritten Kapitel des Decretum Gelasianum, das von der Römischen Synode unter Damasus im Jahre 382 herausgegeben wurde. Text bei E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum in kritischem Text (Texte und Untersuchungen 38, 3) Leipzig 1912, S. 7. — Vgl. E. Caspar, Gesch. d. Papsttums I, S. 247 f u. 598 f. — H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, S. 106.

[33] Ambrosius, Epistola 11, 4 (PL 16, 946 A).

greift er in die häretischen Wirren seiner Tage ein, besonders in die Fragen um Apollinaris. Auf eine Anfrage wohl der Kleriker von Berytus schreibt er einen uns nur griechisch erhaltenen Brief in den Osten: „Daß eure Liebe dem Apostolischen Stuhle (*τῇ ἀποστολικῇ καθέδρᾳ*) die gebührende Ehrfurcht erweist, macht uns selbst die größte Ehre, ehrwürdige Brüder. Denn wenn auch der heilige Apostel vor allem (*τὰ μάλιστα*) in dieser heiligen Kirche thronend gelehrt hat (*καθεζόμενος ἐδίδαξε*), wie wir das uns anvertraute Steuerruder richtig zu lenken haben (*τοὺς οἴακας ἰθύνειν*), so gestehen wir doch zugleich, dieser Ehre nicht gewachsen zu sein. Indessen bemühen wir uns auf alle Weise, ob wir nicht an den Ruhm seiner Seligkeit heranreichen könnten"[34]. Das ist das Schifflein des Petrus: wo Christus „saß und lehrte" (*καθίσας ἐδίδασκεν* Lk 5, 3), sitzt Petrus und lehrt (*καθεζόμενος ἐδίδαξε*), und das ist die apostolische Cathedra des Damasus von Rom. Vom Heck des einen Schiffes aus lehrt und leitet er die Kirchen der Welt. Man sieht es noch an dem Brief, mit dem Papst Innozenz I. im Jahre 401 seinen Pontifikatsantritt in den griechischen Osten meldet, wie geläufig allenthalben die Symbolik war, und wie selbstverständlich sich der römische Bischof als Steuermann der Gesamtkirche betrachtet: er sei nach dem Tode des Papstes Anastasius gewählt worden, *ne eius Ecclesia sine rectoris gubernaculo remaneret*[35].

Es ist wie ein Echo auf diesen Brief, was der große Chrysostomus im Jahre 407 aus der Verbannung, umgeben von Pest, Hunger und isaurischen Schwertern, an den Bischof von Rom schreibt, diesen einzigen Hort des kirchlichen Rechts inmitten der staatlichen Despotie, der Papst Innozenz in der Chrysostomustragödie vergeblich widerstanden hatte. Jetzt gewinnt es kirchenpolitische Bedeutung, was der Goldmund einst von Petrus dem Fischer und seinem Schifflein gepredigt hat: drüben in der alten Roma sitzt der Mann am Steuergriff, der allein das Schiff der Kirche durch die dräuenden Wogen zu lenken versteht. Was ihm der verbannte Chrysostomus schreibt, ist immer noch in edles Griechisch geformt, aber es ist mehr als Rhetorik, es ist die tiefste Überzeugng des treuen Kirchenmannes: „Immer ahmt ihr die guten Steuermänner nach, die stets dann am meisten wachsam sind, wenn die Wogen steigen, wenn das Meer schwillt, die Wasser brüllen und tiefe Nacht einbricht." Aber die immer gleiche Liebe und Sorge des Papstes ist wie die schützende Mole eines Hafens, in dem sein sturmgepeitschtes Lebensschifflein wohl geborgen liegt: des Papstes Festhalten am Recht ist für den

[34] Bei Theodoret, Historia ecclesiastica V, 10 (GCS Theodoret S. 295, Z. 7—10). Jaffé 234.

[35] Epistola 1 (PL 20, 464 D). Jaffé 285. Mansi VIII, 750.

verfolgten Bischof „Mauer und Sicherheit und sturmgefeiter Hafen", *τοῦτο ἡμῖν τεῖχος, τοῦτο ἀσφάλεια, τοῦτο λιμὴν ἀκύμαντος*[36]. Noch einmal: das ist nicht nur unverbindliche Rhetorik und Bildersprache, sondern gehört zu der Zahl jener feierlichen Bekenntnisse zum Primat des Apostolischen Stuhles, die immer in Zeiten größter kirchenpolitischer Not aus dem Osten nach Rom gingen. Aus den Stürmen der gleichen Staatstyrannei, der Chrysostomus zum Opfer fiel, schrieb ein östlicher Bischof nach den Greueln der Räubersynode von Ephesus an den Papst: „Der Apostolische Stuhl von Rom hat von Anfang an Sorge getragen, den zu verteidigen, der Unrecht litt"[37]. Das ist schlicht und ohne Bild das gleiche, was Chrysostomus in nautischem Symbol gemeint hat, wenn er die Kirche Roms den sturmgefeiten Hafen nannte. Wie richtig diese kirchenrechtliche und dogmatische Gewichtigkeit ist, die wir dem Symbol beilegen, zeigt sich am Ende dieses stürmischen fünften Jahrhunderts, wo der kirchenpolitische Genius des Papstes Gelasius die Lehre vom Primat zusammenfaßt — es ist Fortführung und Klärung der cyprianischen Lehre und gipfelt in das ebenfalls schon bei Cyprian gebrauchte Bild von Rom als dem sicheren Hafen des Kirchenschiffs[38]. „Zwölf waren die Apostel, gewiß, und alle waren stark in gleicher Würde und gleichem Verdienst *(paribus meritis parique dignitate suffulti)*. Und doch: obzwar alle vom gleichen geistlichen Lichte umstrahlt waren, so war es dennoch der Wille Christi, daß einer unter ihnen das Haupt *(princeps)* sei, und diesen lenkte er in wundervoller Fügung zur Herrin der Völker, nach Rom: auf daß Christus hier, in der ranghöchsten und ersten Stadt, den ranghöchsten und ersten Petrus leite. Diesem Sitz, den er selber gesegnet hat, verlieh er in göttlicher Verheißung, daß die Pforten der Hölle ihn nie überwältigen werden und daß er so für alle Menschen, die sich in Seenot befinden, der sicherste Hafen sei *(ut a portis inferi numquam pro Domini promissione vincatur, omniumque sit fluctuantium tutissimus portus)*. Wer in diesem Hafen vor Anker liegt, erfreut sich einer seligen und ewigen Sicherheit *(beata et aeterna statione gaudebit)*[39]. Der große Papst Nikolaus I., der auch sonst die gelasianische Lehre und Diktion übernahm, hat die Römische Kirche gepriesen

[36] PG 52, 535 B. Mansi III, 1113 f. Zur vorsichtigen Bewertung dieses und anderer Zeugnisse der östlichen Bischöfe für den römischen Primat, vgl. Chr. Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit I, München 1929, S. 290 f.

[37] Hrsg. von Th. Mommsen: Neues Archiv 11 (1886) S. 364. — Vgl. H. Rahner, Abendländische Kirchenfreiheit, S. 200.

[38] Epistola 68, 3 (CSEL 3, 2, S. 746, Z. 8—12).

[39] Tractatus II, 10 (Thiel S. 530). Der gleiche Gedanke schon bei Sixtus III., Epistola 1, 4 (PL 50, 583 A). Jaffé 390. Mansi V, 375.

als den einzig heilbringenden Hafen inmitten aller Seestürme; hierher steuern alle bischöflichen Lenker der Schiffe ihr bedrohtes Fahrzeug, denn hier ist die Cathedra des Petrus: *Sedes illius, cui divino oraculo dictum est: tu aliquando conversus confirma fratres tuos*[40].

Von der Rechtsgewalt des römischen Bischofs, die sich in diesen Bildern ausdrückt, war das katholische Denken der Amtsbrüder so erfüllt, daß sich in den Wirbeln und Stürmen der dogmatischen Kämpfe jener erregten Jahrhunderte selbst die Führer der Gegenparteien an den Stuhl des Petrus wandten um Rat und Hilfe; ja noch mehr: daß sich mutige Bischöfe oder gar einfache Kleriker in apostolischem Freimut erlaubten, die gefährdete Einheit im Petrusschifflein zu verteidigen, wenn ihnen die Steuerung vom römischen Heck aus zu schwach erschien. So wenden sich zwei Vertreter der gemäßigt nestorianischen Christologie an Papst Sixtus III. (433), um gegen das Unionssymbolum des Cyrillus zu protestieren. Wenn E. Caspar[41] meinte, dieser „inbrünstige Hilferuf an Rom" habe mit der päpstlichen Petrusdoktrin nichts zu tun, so übersieht er gerade das entscheidende Wort des Briefes. Die hilfesuchenden Bischöfe von Thyana und Tarsus bekennen doch offenbar, daß der Bischof von Rom der Steuermann des ganzen Kirchenschiffes sei und „die Welt vor dem Schiffbruch bewahre" mitten in den Gefahren, die die List der „Piraten" bereitet habe: *nostrum quidem est, qui triplices multiplicesque patimur tempestates et paene in piratas incidimus, ad eum clamare, qui a Deo productus est gubernator*[42].

Das ganze Gewicht dieser im Symbol sich bergenden Dogmatik vom einen, obersten Steuermann des Petrusschiffleins sollte sich in jenen stürmischen Augenblicken erweisen, da dieses Schiff durch Zwist und Schwäche von innen gefährdet wurde. In den üblen Wirren, die sich nach der Wahl des Papstes Symmachus zu Rom in den Jahren 499 bis 501 abspielten, wollte man den römischen Steuermann vor das Forum einer synodalen oder gar politisch-forensischen Richtergewalt zur Aburteilung ziehen. Die Grundfrage aller kirchlichen Rechtsordnung war durch diese Meuterei aufgeworfen. In Ennodius von Pavia, der als Begleiter des Mailänder Bischofs Laurentius an der römischen Synode von 501 teilgenommen hatte, fand das Papsttum einen Verteidiger, in dem die Petrusdoktrin des großen Gelasius noch lebendig war. Auf der rhetorischen Höhe seiner Widerlegung eines üblen Pamphlets jener Tage, das den Papst und die wirre Unordnung im Petrusschiff ins Lächerliche zog, läßt

[40] Epistola 28 (PL 119, 813 B). Jaffé 2716.
[41] Geschichte des Papsttums I, S. 418.
[42] E. Schwartz, Acta Conc. oec. I, 4, S. 145, Z. 28—30. — Mansi V, 893.

er den Apostelfürsten selbst redend auftreten und sein Schifflein, über das schon alle Welt hohnlacht, verteidigen: *Antiquo adhuc utor reti post hominem, et inrisam a sapientibus saeculi cumbulam non reliqui; illa me per mundi freta sustentat, ditat probatum in captione hominum rete, quod cernitis*[43]. Zur gleichen Zeit kommt aus dem berufensten Munde des romtreuen Episkopates in Gallien eine Verteidigung des päpstlichen Primates, dessen Würde in Symmachus angegriffen wird, und in ihr steht das berühmte Wort von der rechtlichen Schicksalseinheit zwischen Primat und Episkopat, das noch auf dem Vatikanischen Konzil nachklingt: „Unser aller Stand fühlen wir wanken, wenn der Stand des Obersten *(princeps)* unter der Anklage erschüttert wird. Gerät bei anderen Bischöfen etwas ins Wanken, so läßt es sich wieder gut machen; aber wenn der Papst der Ewigen Stadt in Zweifel gezogen wird, so wird man nicht nur einen Bischof, sondern das Bischofsamt selbst ins Wanken kommen sehen." Es ist Avitus von Vienne, der dieses Wort geprägt hat. Für unsere Geschichte ist es aber von Bedeutung, den Zusammenhang, in dem es steht, mitzulesen: denn eben darin wird die dogmatische Bedeutung der Symbolik vom Petrusschiff vielleicht am unmittelbarsten greifbar. Der Papst ist und bleibt der einzige *gubernator* und *magister* im Petrusschiff, und über seinem autoritativen Wort gibt es keine irdische Instanz mehr. Der Text, für den unsere bisher vorgelegte Symbolgeschichte Wort für Wort eine Interpretation darstellt, lautet: *At si papa urbis vocatur in dubium, episcopatus iam videbitur, non episcopus, vacillare. Nostis bene, inter quas haeresum tempestates, veluti ventis circumflantibus, fidei puppi ducamur. Si nobiscum huiusce modi pericula formidatis, expedit, ut gubernatorem vestrum participato labore tueamini. Alias autem, quae ultio est, si nautae sine magistro fuerint*[44]. Dieser Ruf zur kirchenrechtlichen Ordnung gewinnt noch dadurch an Bedeutung, daß er an einflußreiche Laien, die Senatoren Faustus und Symmachus, gerichtet ist, also an jene „Fahrgäste" im Schiff der Kirche, die (um das Bild aus dem Clemensbrief zu gebrauchen) „in Ruhe und Ordnung auf ihren Plätzen sitzenbleiben sollen" — kein Zweifel, daß letztlich damit die in Byzanz und in König Theodorich ein Kirchenregiment sich anmaßende politische Gewalt gemeint war. Und doch: es dürfen sich aus dem Bereich der einfachen Matrosen in Stunden der Seenot auch Rufe zum römischen Heck des Steuermanns erheben, die nicht ungehört verhallen, wenn sie aus wahrer Kirchensorge gesprochen sind. Ein paar Jahrzehnte später geht das von dem schwachen Papst

[43] Libellus pro synodo 104 (= Epistola 49) (Mon. Germ. Hist., Auct. antiqu. VII, S. 63, Z. 8—10. — CSEL 6, S. 319, Z. 13—16).

[44] Epistola 34 (Mon. Germ. Hist., Auct. antiqu. VI, 2, S 65, Z. 4—8).

Vigilius geleitete Kirchenschiff durch tiefe Wellentäler, und der an sich so papsttreue Westen glaubt sich für lange Zeiten berechtigt, gegen die Politik des wankelmütigen Vigilius in Sachen der Drei Kapitel schismatisch protestieren zu dürfen. In Oberitalien vor allem hält sich diese aus zorniger Liebe geborene Ablehnung noch bis zum Beginn des siebenten Jahrhunderts, und es ist der große Apostel aus Irland, Columbanus, gewesen, der an Papst Bonifatius IV. ein mahnendes Schreiben voll der grundsätzlichen Anerkennung des Primats, aber auch voll der freimütigen Kritik gerichtet hat, in dem das berühmte Wort steht: *Vigila, quaeso, papa, vigila, et iterum dico, vigila: quia forte non bene vigilavit Vigilius.* Im gleichen Brief redet er den Papst als den mystischen Steuermann und Buglotsen an, als besorgter Matrose des Petrusschiffleins: *Ego enim libere eloquar nostris utpote magistris ac spiritualis navis gubernatoribus ac mysticis proretis dicens: Vigilate, quia mare procellosum est . . . tempestas totius elementi nimirum undique consurgentis et undique commoti mysticae navis naufragium intentat. Ideo addo timidus nauta clamare: vigilate, quia aqua iam intravit in Ecclesiae navem et navis periclitatur*[45].

Es ist nicht untergegangen, dieses seetüchtige Schifflein des Petrus, dessen Planken schon des Bonifatius Vorgänger, der große Gregor, ächzen hörte, als der langobardische Sturm und die byzantinische Anmaßung ihn umtosten und glauben machten, das Ende der Zeiten sei gekommen[46]. In dem halben Jahrtausend zwischen dem ersten und dem siebenten Gregor ist die Kirche durch Wellentäler geschleudert und zu stolzen Höhen emporgetragen worden. Aber immer war es die Sicherheit der heilsgewissen Ankunft im Hafen, die dem römischen Steuermann Mut und Demut gab, in Sturm und in Meerstille auf dem Heck der päpstlichen Cathedra auszuharren. Und so geht denn auch die kirchenpolitische Geschichte unseres Symbols, gleich derjenigen der exegetischen Deutung, im frühen und hohen Mittelalter hinauf zu jener Anwendung auf das Petrusschiff der Römischen Kirche, die in den Quellen jener Zeit einen so bildhaft schönen und dogmatisch tiefsinnigen Ausdruck gefunden hat — heute noch lebendig in unserem sonst so sehr der Bilder entkleideten Denken, wenn wir vom Schifflein des heiligen Petrus sprechen. Von der heiligen Mutter, der Römischen Kirche, spricht Gregor VII. als von dem beinahe schiffbrüchigen und allen Wettern preisgege-

[45] Epistola 5, 2 (Mon. Germ. Hist., Epistolae III, S. 171 f; PL 80, 275 AB). Vgl. dazu H v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S 212 f.

[46] Epistola I, 4 (PL 77, 447 A).

benen Schifflein, mitten in den Stürmen des Investiturstreites[47]. Und es ist wie eine bittere Tragik, wenn auch der kaiserliche Gegenpapst Wibert zu den verräterischen Waffen gegen Gregor greift mit den Worten: *Hac itaque necessitate compulsi, ne beati Petri navicula tot perturbationum fluctibus et paene ad naufragium discrimen inflexa laberetur, ad arma nos convertimus*[48]. Kaiser und Gegenpäpste sind im Schiffbruch untergegangen, aber das Schiff des Petrusnachfolgers fährt dem Hafen entgegen. Innozenz III. hat das auf der Höhe der abendländischen Macht des Papsttums verkündet, nicht nur in jenem Brief stolzer Siegesfreude, mit dem wir den ersten Teil dieser Geschichte abschlossen, sondern auch in den gefährlichen Stürmen, die die Häretiker seiner Tage dem Petrusschiff bereiteten: „Wenn auch unser Schifflein des Fischers oft von Meerfluten geschleudert und von den peitschenden Stürmen umbraust wird, so vertraut es dennoch auf den Schutz dessen, der den auf Fluten wandelnden Petrus aus der Tiefe emporzog, und voll Sicherheit verläßt es sich auf das Wort: Die Pforten der Hölle werden die Kirche nicht überwältigen"[49]. Denn dieses Schiff ist zugleich die Braut des göttlichen Steuermanns Christus, das einzige Fahrzeug des ewigen Heils: mögen die Kaiser und die Gegenpäpste noch so sehr des scheinbaren Sieges sich freuen — nur die Kirche siegt. Mitten im tödlichen Ringen mit Barbarossas Allgewalt und gegen den Widersacher, den kaiserlichen Gegenpapst, hat Alexander III. sich auf das Wort des Herrn verlassen, der zur Kirche gesprochen hat: ‚Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt.' *Procul dubio Ecclesiam suam in suo statu et ordine, licet ad instar naviculae Petri fluctuare aliquando videatur, perpetuo faciet permanere. Christus, auctor et caput Ecclesiae, eam veluti unicam sponsam suam provida gubernatione tuetur et navem egregii piscatoris, licet saepe et saepius quatiatur a fluctibus, non permittet naufragium sustinere*[50].

Als das Mittelalter in Stürmen zu Ende ging und Papst Bonifaz VIII. nocheinmal die Wahrheit vom Primat der Römischen Kirche lehrend zusammenfaßte, hat im Jahre 1298 Giotto im Auftrag des Kardinals Stefaneschi in der Vorhalle von Sankt Peter seine unsterbliche Navicella gemalt[51]. Noch heute ist das Bild dort zu sehen,

[47] Reg. I, 25 (PL 148, 309 C). Jaffé 4796. E. Caspar, Das Register Gregors VII., Berlin 1920, S. 42, Z. 28—33. — Reg. I, 42 (PL 148, 322 D). Jaffé 4819. Caspar S. 64, Z. 31—33. — Reg. I, 39 (PL 148, 320 D). Jaffé 4813. Caspar S. 61, Z. 29—32.

[48] Epistola 5 (PL 148, 833 B). Jaffé 5330. Mansi XX, 596.

[49] Reg. VII, 76 (PL 215, 358 A). Potthast 2229.

[50] Epistola 1 (PL 200, 69 BC). Jaffé 10584.

[51] Vgl. G. Vitzthum u. W. F. Volbach, Die Malerei und Plastik des Mittelalters in Italien (Handbuch der Kunstwissenschaft), Potsdam 1924, S. 258 f.

wie ein seltsamer Gruß aus dem Mittelalter inmitten der barocken Pracht späterer Geschlechter. Was es sagen will, hat in den Jahren seiner Entstehung ein anderer Kardinal im Auftrag Papst Bonifaz' VIII. zur Welt gesprochen, und das gilt heute wie je von dem Bischof, der seine Cathedra zu Sankt Peter hat und von dort aus das Schiff des heiligen Fischers vom See Genesareth steuert: „In der Kirche, die das Schiff Christi und Petri ist, gibt es nur einen Lenker und ein Haupt, dessen Befehlen jedermann zu gehorchen hat"[52].

— C. H. Weigelt, Giotto. Des Meisters Gemälde (Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben 29), Stuttgart 1925, S. XII f. Abbildung 1. Hier S. XIII auch die Abbildung der Navicella des Andrea da Firenze in der spanischen Kapelle zu S. Maria Novella in Florenz. — Auf einer Münze Papst Nikolaus' V. ist ein Schiff abgebildet, in dem der Papst am Steuer sitzt mit einer Kreuzfahne in der Hand, und die Aufschrift lautet: *Ecclesia.* Abbildung im Lexikon f. Theologie u. Kirche VII (1935) Sp. 588.

[52] Der Kardinal von Porto in der Verteidigungsrede für Bonifaz VIII. (August 1302). Text bei C. H. von Hefele, Conciliengeschichte VI, Freiburg 1890, S. 342.

DIE ABWEHR DES GERMANISCHEN ARIANISMUS UND DER UMBRUCH DER RELIGIÖSEN KULTUR IM FRÜHEN MITTELALTER

Von Josef Andreas Jungmann S. J., Innsbruck

Die vierbändige Geschichte des geistlichen Lebens von Edouard Pourrat ist in hohem Grade lehrreich als Führung durch geistesgeschichtliche Wandlungen, die oft weit über das Gebiet der Aszese hinausreichen[1]. Das Werk ist aber auch lehrreich in dem, was es nicht bietet. Der erste Band schließt für das Abendland mit dem Tode Gregors des Großen; der zweite beginnt nach einem flüchtigen Blick auf Cluny mit dem heiligen Bernhard. Dazwischen liegt genau ein halbes Jahrtausend — ein halbes Jahrtausend, in dem vielleicht keine bedeutende Zusammenfassung der geistlichen Lehre geschrieben wurde, in dem aber wahrhaftig weder das geistliche Leben noch das Geistesleben überhaupt stille gestanden ist. Ja, man darf ruhig behaupten: Es ist in den zwei Jahrtausenden der Kirchengeschichte an keiner Stelle ein größerer Umbruch sowohl im religiösen Denken wie in den entsprechenden Einrichtungen erfolgt, als es in den fünf Jahrhunderten zwischen dem Ausgang der Patristik und dem Beginn der Scholastik der Fall ist. Während diese Zeit allerdings auf dem Gebiete der Dogmengeschichte nach dem Abschluß der christologischen Kämpfe eine Zeit ruhigen Besitzes ist, die nur mehr durch kleinere Episoden wie das Auftreten der Adoptianer und später des Berengar unterbrochen wurde, sind gerade innerhalb der vom Dogma nun abgesteckten Möglichkeiten in aller Stille Akzentverschiebungen und Aspektveränderungen vor sich gegangen, deren Tragweite offenkundig ist, da sie der ganzen Folgezeit bis heute das Gepräge gegeben haben.

Wenn im folgenden einige Hinweise gegeben werden auf den Fragestand und auf die Hauptlinie, in der die erklärende Antwort zu suchen ist, so soll damit nicht eine fertige Arbeit geboten, sondern vielmehr ein Gesamtthema umrissen werden, das nur in einer großen Zahl von monographischen Studien wirklich bewältigt werden kann. Es würde gelten, für den angedeuteten Zeitraum auf dem Grunde der Dogmengeschichte die Geschichte des Kerygmas klarzustellen. Außer dem Gebiete der Liturgie und der christlichen Kunst müßte dafür der ganze Bereich der in diesem Zeitraum liegenden kirchlichen Literatur durchgegangen werden, vor allem die homiletische

[1] E. Pourrat, La spiritualité chrétienne, 4 Bde, Paris, Lecoffre, seit 1918 in zahlreichen Auflagen. Band I und II, die hier in Frage kommen, liegen mir vor in Auflagen von 1926, bzw. 1927.

und die erbauende Literatur bis herab in die erhalten gebliebenen Briefe. Mit der vorliegenden Skizze sollen also jüngere Kräfte auf ein Arbeitsgebiet hingewiesen werden, auf dem die historische Kleinarbeit jener Besinnung dient, in der unsere Zeit den zurückgelegten Weg überschaut, um Klarheit zu gewinnen über das, was im religiösen Leben wesentlicher Besitz und was zeitbedingte Entwicklung ist.

I. Der Kontrast zwischen altchristlicher und frühmittelalterlicher religiöser Kultur

Es handelt sich bei unserem Thema um Veränderungen, die sich irgendwo im Hintergrund der greifbaren Formenwelt vollzogen haben, die sich aber sowohl in den kultischen wie in den künstlerischen Formen offenbaren. Um nur einige Kontrastpunkte zu nennen, so liegen vor allem folgende Tatsachen offen zu Tage:

In der christlichen Antike ist die Liturgie im wesentlichen ein Gemeinschaftsgottesdienst, bei dem das Amen des Volkes nach einem Wort des heiligen Hieronymus wie ein himmlischer Donner erschallt; der Zusammenhang zwischen Altar und Volk ist eng, er wird immer wieder durch Gruß und Gegengruß, durch Anrede und Zustimmung sichergestellt, er wird auch durch die sprachliche, vor allem durch die pluralische Fassung der Gebete bestätigt, wie uns ja die heute noch bestehenden Formen laut genug bezeugen. Das Opfermahl der Gemeinde wird, wie gleichfalls die heute noch gebrauchten Texte in allen Liturgien versichern, als der selbstverständliche Abschluß der Feier betrachtet. — Ein halbes Jahrtausend später zeigt uns die verhältnismäßig reiche liturgische Literatur, die mit der Karolingerzeit einsetzt, wie der Priester sich mit dem Beginn der eigentlichen Opferfeier bewußt aus der Gemeinde herauslöst, während das Volk nur mehr an Hand der allegorischen Deutung des sinnlich-sichtbaren Vorganges der Feier von ferne folgt. Der innere Verlauf der Feier, der Kanon, soll dem Volke verhüllt bleiben, was später schließlich zu einem eindeutigen Verbot selbst einer Übersetzung desselben in die Volkssprache verdichtet wird. Auch räumlich ist der Abstand des Altares von der Gemeinde gewachsen und die Kommunion der Laien ist zu einem Ausnahmefall geworden, der den höchsten Festtagen vorbehalten bleibt.

In der christlichen Antike ist die Festfeier vom Osterthema beherrscht: Ostern ist lange Zeit das einzige allgemein gefeierte Fest, das zugleich als Tauffest mit großem Glanz, mit einer längeren Vorbereitung und mit der Pentecoste als Nachfeier begangen wird. Das Fest hat von Anfang an sogar im Wochenzyklus sein Nachbild;

denn auch Freitag und Sonntag sind, nicht anders als Karfreitag und Ostersonntag, vom Gedächtnis des Leidens und der Auferstehung geprägt[1]. — Im Kirchenjahr des frühen Mittelalters werden Ostern und Sonntag zwar weitergeführt, aber neben Ostern ist besonders im Bereich der gallischen Kirche als Tauftermin Epiphanie getreten, dem gleichfalls eine volle Quadragesima vorangestellt wird. Der Weihnachtskreis steht im Wettbewerb mit dem Osterkreis. Zu den Hauptfesten sind als deren Abzweigungen u. a. die großen Marienfeste getreten, von denen Mariä Verkündigung und Maria Lichtmeß auch kalendermäßig von Weihnachten her bestimmt sind. Auch im sonntäglichen Nachbild des Osterfestes ist das alte Thema überlagert von Gedanken aus dem Bereich des Weihnachtsgeheimnisses; denn nicht bloß die Auferstehung und die Geistsendung, auch die Inkarnation muß am Sonntag geschehen sein[2]. So wird der Sonntag darüber hinaus zum Tag, der der Verherrlichung der heiligsten Dreifaltigkeit gewidmet ist, und in weiterer Folge wird dann auch der Wochenzyklus neu geprägt: der Sonntag wird zum Anfangstag der Woche, dessen trinitarisches Grundthema an den folgenden Tagen durch die Votivmessen *de Sapientia* und *de Spiritu Sancto* weitergeführt werden soll[3].

Der Rückgang des österlichen Gedankens zeigt sich insbesondere auch in der Formulierung des liturgischen Gebetes. Die altrömische Überlieferung hatte als unverbrüchliche Norm festgehalten, was in altchristlicher Liturgie allgemein geübt worden war, daß nämlich das amtliche Gebet der Kirche, das am Altare gesprochen wird, stets an Gott den Vater gerichtet und „durch Christus" dargebracht werde, daß also das Gebet Gott dargebracht werde im Aufblick zum verherrlichten Erlöser, zum verklärten Haupt der Kirche. — In der Kirche des gallisch-karolingischen Bereiches ist diese Regel durchbrochen. Die Christusanrede steht mehr und mehr gleichberechtigt neben der Gottesanrede und letztere wird, wo sie in neuformulierten Gebeten auftritt, gern als Anrede an die heiligste Dreifaltigkeit gefaßt: *Suscipe, sancta Trinitas.*

Ähnliche Kontrastbilder ergeben sich auf dem Gebiete der christlichen Kunst, nur allerdings mit dem Unterschiede,

---

[1] Vgl. J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, 206—231 (= ZkTh 1931, 605—621): Beginnt die christliche Woche mit Sonntag?

[2] Johannis liber de dormitione Mariae (ed. C. Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Leipzig 1866, 106 f); Missale von Bobbio ed. Lowe (H. Bradshaw Society [= HBS] 58) 150. Weitere Belegstellen irischer Herkunft bei H. Dumaine: Dimanche: Dictionnaire d'Archéologie chrét. et de Liturgie (= DACL) IV, 986 f.

[3] A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 136—149.

daß das mittelalterliche Gegenstück der altchristlichen Kunst erheblich längerer Zeit bedurft hat als die liturgische Formel, bis es den alten Mustern gegenüber zur Selbständigkeit gelangt und zur vollen Entfaltung seiner Eigenart durchgedrungen ist. An der altchristlichen Kunst ist der bezeichnende Grundzug, wie nun wohl allgemein anerkannt wird, ihr symbolischer und näherhin irgendwie eschatologischer Charakter. Die Hoffnung auf die jenseitige Welt, auf die Heilsgüter, die Christus erschlossen hat, bildet das Grundthema[4], und zwar, wie nun u. a. die Funde von Dura-Europos auch den Zweifler anzuerkennen zwingen, unabhängig vom Zusammenhang mit den hauptsächlichsten Fundorten dieser Kunstdenkmäler, den Katakomben und den Sarkophagen[5].

Ohne viel konkrete Einzelheiten, wie sie zu einem erzählenden Bild gehören würden, abgekürzt zu einem bloßen Symbol, weisen verschiedene alttestamentliche Typen, aber auch neutestamentliche Darstellungen hin auf die Überwindung des Todes, die uns in der Auferstehung Christi gesichert ist (Noe, Jonas, Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Susanna, Erweckung des Lazarus), auf die Wasser des ewigen Lebens (Felswunder des Moses, die Samariterin), auf das himmlische Hochzeitsmahl (Brotvermehrung, Mahlszene, Brot und Fisch), oder es wird Christus selbst dargestellt als Erlöser, als Bringer des Heiles, sei es im ΙΧΘΥΣ-Symbol oder im Christus-Monogramm oder in der Gestalt des Orpheus oder und vor allem in der des Guten Hirten: der Gute Hirt ist vom Himmel herabgestiegen, um das verlorene Schaf, die Menschheit, zu suchen; nun bringt er es — auf dem Wege über das Kreuz — frohlockend zurück zur Herde[6]. Auch wo dann in der Kunst der Basiliken das große Repräsentationsbild[7] erscheint, finden wir Christus in seiner Vollendung, in der himmlischen Herrlichkeit, umgeben von den Aposteln oder von Märtyrern oder von den Ältesten der Apokalypse, von den Heiligen, die schon in die Seligkeit eingegangen sind. Dazu kommen öfter in dienender Anordnung Bilderreihen aus dem Alten

[4] H. Lother, Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst, Tübingen 1931; J. P. Kirsch, Der Ideengehalt der ältesten sepulkralen Darstellungen in den römischen Katakomben: Röm. Quartalschrift 36 (1928) 1—20.

[5] O. Casel, Älteste christliche Kunst und Christusmysterium: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (= JL) 12 (1934) 1—86.

[6] Th. K. Kempf, Christus, der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt, Rom 1942, bes. 178. 188 f.

[7] Man müßte an Stelle dieses in der Kunstgeschichte geläufigen Ausdrucks wohl eher sagen: Bekenntnisbild. An der Stirnwand über dem Altar wird das im Bilde dargestellt, was das Ideal, das Glaubensbewußtsein, das Bekenntnis der Gemeinde ausmacht, ganz ähnlich wie in der Eucharistia dasselbe in Worten ausgesprochen wird, wobei sich bekanntlich die ältesten Formeln der Eucharistia und die ältesten Formeln des Glaubensbekenntnisses nahe berühren.

Testament, denen solche aus dem Neuen Testament gegenüberstehen und die, ohne die Gegenüberstellung in der einzelnen Szene näher durchführen zu wollen, doch immer noch die große heilsgeschichtliche Tatsache verkünden, daß das Alte Testament im Heilswerk des Neuen Testamentes seine Erfüllung findet".

In der kirchlichen Kunst des frühen Mittelalters leben zwar die alten Themen und lebt zum großen Teil auch die formale Art ihrer Behandlung fort; das gilt auch von den alten Bilderreihen. Aber es ist bezeichnend, daß bei letzteren in den aus dem neunten und zehnten Jahrhundert bekannten Beispielen mehrfach entweder nur die neutestamentliche oder nur eine alttestamentliche Reihe erscheint[9], die heilsgeschichtliche Perspektive also abgeschwächt und die historische Erzählung verselbständigt ist.

Momente historischer Schilderungen treten nun aber auch in Darstellungen auf, die die Stelle von Repräsentationsbildern einnehmen. Das gilt besonders von der Darstellung des Gekreuzigten. Nicht das ist das Auffällige, daß der Gekreuzigte sich unter den Illustrationen einer Bibelhandschrift oder in der Füllung einer Kirchentüre dargestellt findet, sondern daß er nun auch dort erscheint, wo wir in der Denkweise der früheren Periode den verklärten Christus erwarten müßten: seit dem elften Jahrhundert wird es üblich, ein Kruzifix auf dem Altar aufzustellen[10], und schon im zwölften Jahrhundert wird das Kreuzbild oder die Kreuzigungsgruppe auch als beherrschende Darstellung in die Rückwand des Altares eingebaut[11]. Schon vorher erscheint das Bild des Gekreuzigten vereinzelt, und zwar ohne verklärende Idealisierung, im Sakramentar als Ausgestaltung des Kanonanfanges beim *Te igitur*[12]. Es dauert nicht lange, bis es sich vom Texte loslöst und ein immer stärkerer Realismus der Leidensdarstellung und der begleitenden Nebenfiguren Platz greift[13], während den Gekreuzigten in der monumentalen Darstellung der romanischen Periode zunächst noch ein Schimmer des thronenden Christus umgibt, der erst in der Gotik völlig schwindet. Auch der thronende Christus selbst, die *Maiestas Domini*, gehört zu den bevor-

[8] Vgl. K. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst I, Freiburg 1928, 33—37.

[9] Künstle I, 55—57.

[10] J. Braun, Das christliche Altargerät, München 1932, 469 ff.

[11] J. Braun, Der christliche Altar II, München 1924, 291 f. 455 mit Tafel 199 f.

[12] Das früheste Beispiel bietet das Sakramentar von Gellone (um 770): V. Leroquais, Les sacramentaires et les missels manuscrits IV, Paris 1924, Tafel II; ebd. Tafel XV ein Beispiel aus dem 9. Jh.

[13] Sakramentar von S. Denis (11. Jh.; a. a. O. Tafel XXXI): Maria und Johannes mit dem Ausdruck des Schmerzes. Dasselbe noch stärker in weiteren Beispielen aus dem 11. und 12. Jh.: Tafel XX. XLIV.

zugten Gegenständen der romanischen Monumentalkunst[14]. Doch hat sich von dieser überzeitlichen Fassung des Gegenstandes, gewissermaßen als zweite Abzweigung in den zeitlichen Ablauf hinein, neben der Kreuzigungsdarstellung das Bild des Weltgerichtes abgelöst[15], das entweder an der Stelle der Maiestas in der Apsis[16] oder, und in der Folge regelmäßig, über dem Westportal der großen Dome erscheint. Schließlich tritt auch die theologisch-reflektierende Erweiterung des Themas auf, in dem die Darstellung der heiligsten Dreifaltigkeit in der Form des Gnadenstuhles an die Stelle tritt.

So zeigen sich auch hier, ähnlich wie in der Liturgiegeschichte, neben einer steigenden Betonung des Individuellen und Subjektiven die Anfänge einer weitgehenden Auflösung des österlichen Grundthemas. Es ist das eine Entwicklung, die dann in der Gotik zu Gunsten von Kindheits- und Leidensdarstellungen einerseits und von Heiligendarstellungen andererseits weitergeführt worden ist und die in entsprechenden Entwicklungen im Frömmigkeitsleben überhaupt ihre Parallele gefunden haben.

Den mit diesen wenigen Strichen angedeuteten Kontrast zwischen altchristlicher und mittelalterlicher Frömmigkeitshaltung hat mit besonderer Betonung der jüngst heimgegangene Abt von Maria-Laach, Ildefons Herwegen, hervorgehoben. Der Kontrast erscheint bei ihm noch schärfer, da für das Gegenbild zur Frühzeit vorwiegend die im vorstehenden absichtlich ausgeschalteten, schon weiter entwickelten Formen aus Kunst und Leben des späteren Mittelalters herangezogen werden[17]. Abt Herwegen kennzeichnet den Gegensatz dahin, daß in der Frühzeit das Mysterium im Vordergrunde steht, die Welt der Gnade, und damit das Objektive und Gemeinschaftliche, während im Mittelalter mehr und mehr das menschliche Tun

[14] Dabei ist die Frage, ob hier die Weiterführung eines dem Abendlande eigenen Themas oder die Übernahme eines byzantinischen Musters vorliegt. Zu letzterer Lösung kommt R. Berger, Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst, Reutlingen 1926, 73 ff.

[15] Kreuzigungsgruppe und Weltgericht erscheinen übereinander an der Westapsis der Georgskirche auf der Reichenau (9./10. Jh.); Künstle I, 535. Die gleiche Verbindung, nur mit stärkerem Realismus, auch in späterer Zeit, z. B. am Hauptportal des Freiburger Münsters (ebd. 544 f). — Den Unterschied zwischen dem altchristlichen Parusiebild, das „die Verklärung der Gemeinde", „den letzten Sinn des gegenwärtigen Zustandes irdischer Verborgenheit der Kirche" zum Ausdruck bringt, und der Darstellung des Gerichtes mit dem Urteil über die einzelnen Glieder der Kirche und ihr sittliches Tun betont Abt I. Herwegen, Antike, Germanentum und Christentum, Salzburg 1932, 47 f.

[16] Beispiele bei Künstle I, 57.

[17] I. Herwegen, Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter, Münster 1926; derselbe, Antike, Germanentum und Christentum, Salzburg 1932.

und die sittliche Leistung, das Subjektive und Individuelle das Übergewicht erhalten[18]. Ein Werturteil ist damit nicht beabsichtigt, es sei denn insofern, als im Gleichgewicht, in der gegenseitigen Ergänzung der beiden Faktoren, die ideale Mitte gesehen wird[19].

Abt Herwegen unternimmt auch eine Erklärung für diesen folgenreichsten Wandel der christlichen Kulturgeschichte, den er in der Karolingerzeit beginnen läßt. Sie wird schon in seiner ersten Schrift „Kirche und Seele" angedeutet; in der zweiten einschlägigen Arbeit „Antike, Germanentum und Christentum" wird sie bereits im Titel ausgesprochen. Als das Christentum zu Beginn des Mittelalters zu den jungen germanischen Völkern kam, hätten diese es mit der ihnen eigenen Geistesart aufgenommen, die derjenigen der bis dahin herrschenden Antike besonders dort, wo es sich um die Erfassung geistiger Werte handelte, weithin entgegengesetzt war. „Für den antiken Menschen ist die höchste Wirklichkeit die höchste Geistigkeit. Für den germanischen Menschen ist die größte Wirklichkeit das ihm greifbar Nächste[20]." „Der antike Mensch ruht im objektiven, universalen und doch mit stärkstem Leben erfüllten Sein, während der germanische Mensch unausgesetzt in der subjektiven, individuellen Bewegung des Werdens begriffen ist[21]." Solche Haltung — man hat als damit gleichbedeutend auch den Geist der Gotik genannt[22] — habe sich nun auf der ganzen Linie in den Formen des religiösen Denkens und Lebens abgeprägt und habe dazu geführt, daß in der Sicht des christlichen Mysteriums, in der Betrachtung von Christus, Kirche, Sakrament und Kult das Objektive und Unvergängliche, soweit das innerhalb der vom kirchlichen Lehramt gehüteten Grenzen möglich war, dem Subjektiven, irdisch Wandelbaren, geschichtlich Vorübergehenden den Platz geräumt hat.

Es ist kein Zweifel, daß damit ein tatsächlich wirksamer Faktor der Entwicklung bezeichnet ist. Die Kunstgeschichte hat ihn, wenn auch nicht mit solcher Deutlichkeit, schon früher geltend gemacht, allerdings zunächst für das spätere Mittelalter. In der Gotik ist es greifbar, daß der Sinn für das Konkrete und Einzelne und das subjektive Mitempfinden, etwa in den Passionsdarstellungen, bestimmend mit am Werke ist, und auch die Frömmigkeitsformen zeigen dieselbe Entwicklungsrichtung. Die Romanik, die doch auch erst jenseits dieser Kluft beginnt, von der hier die Rede ist, weist von

[18] Kirche und Seele 4. 15 f. 23 ff; Antike 41 ff. 51 ff.
[19] Kirche und Seele 4; Antike 68 ff.
[20] Antike 26.
[21] Ebd. 40.
[22] Vgl. A. L. Mayer-Pfannholz, Liturgie und Laientum: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur, München 1927, 238.

solcher Haltung noch kaum eine Spur auf. Für sie ist vielmehr die wohlabgewogene Ordnung, ja, auch das Moment der jenseitigen Verklärung und damit die Verwandtschaft mit dem Geiste der römischen Liturgie immer noch kennzeichnend[23]. Dabei muß aber in Rechnung gestellt werden, daß sich in der bildenden Kunst der neue Kulturwille, der bei den germanischen Völkerschaften lebendig war, nicht so rasch Ausdruck zu verschaffen vermochte wie im Bereich des Wortes und des reinen Geistes. Und tatsächlich sind auf dem Boden des liturgischen und des religiösen Lebens schon in wesentlich früherer Zeit Erscheinungen festgestellt worden, deren Herkunft aus germanischem Geist nicht zu bezweifeln ist[24]. Hieher gehört die Sequenzendichtung, als deren erster großer Vertreter Notker Balbulus von St. Gallen (gestorben 912) bekannt ist, und die auch da und dort hervortretende Neigung zu einer Poetisierung der Liturgie[25], außerdem einzelne Gebräuche im äußeren Zeremoniell, die aus germanischer Rechtssymbolik stammen, wie das Händefalten beim Gebet, die Überreichung der Instrumente bei der Ordination und wie einzelne inzwischen wieder verschwundene Gebräuche bei der Eheschließung[26].

Doch sind das Dinge, die am Rande des liturgischen Lebens und der religiösen Kultur bleiben, und es ist schwer, daraufhin die ganze Breite der oben schon für die karolingische Zeit angedeuteten und zum Teil schon aus gallischer Überlieferung stammenden Offenbarungen einer geänderten Haltung — man nehme nur die Zurückdrängung des Osterthemas zu Gunsten des Weihnachtsthemas — vom Subjektivismus und Ethizismus des germanischen Geistes herzuleiten[27].

[23] Die Verwandtschaft zwischen Romanik und Liturgie wird besonders hervorgehoben von H. Lützeler, Die christliche Kunst des Abendlandes[3], Bonn 1935, 39 ff u. ö. Vgl. auch A. L. Mayer, Altchristliche Liturgie und Germanentum: JL 5 (1925) 84—86.

[24] Mayer, Altchristliche Liturgie 80—96.

[25] Mayer 92 ff.

[26] Vgl. Mayer 88 f. — I. Herwegen, Germanische Rechtssymbolik in der römischen Liturgie (Deutschrechtliche Beiträge 8, 4), Heidelberg 1913. Bei einem Teil der hier besprochenen Gebräuche wie dem Backenstreich bei der Firmung und dem Gehorsamsversprechen des Neupriesters ist zwar der germanische Ursprung sicher, aber die Übernahme in die Liturgie erst in wesentlich späterer Zeit nachweisbar.

[27] Gegen die germanische These Herwegens wendet sich auch K. Adam, Kirche und Seele: Theol. Quartalschrift 106 (1925) 231—239.

II. Griechische Einflüsse und griechische Parallelen

Wenn schon von nationalen Faktoren die Rede ist, die für die religiös-kulturelle Prägung des frühen Mittelalters bestimmend geworden sind, so wird man, obwohl nur aus der Ferne wirkend, das Griechentum nicht übergehen dürfen, oder genauer gesprochen, das griechisch-orientalische Kulturgut, das in jenen Jahrhunderten mit bemerkenswerter Stärke in den Westen und besonders in den gallisch-fränkischen Raum eingeströmt ist. Es ist bekannt, daß die gallische Liturgie, das heißt die Liturgie des gesamten außerrömischen Abendlandes seit dem vierten Jahrhundert, zahlreiche Züge aufweist, die auf orientalische Muster hinweisen: die Bevorzugung von Epiphanie, das System der wöchentlichen und das der jährlichen Fasttage, die hohe Einschätzung des Samstags, in der Messe das Trisagion, die Opferprozession, der Friedenskuß schon vor dem Hauptteil, die Epiklese — um nur einige von den handgreiflichen Beispielen zu nennen. Über Rom hat sich dann seit dem sechsten Jahrhundert das *Kyrie eleison* und weiterhin die Litaneiform des Gebetes über das ganze Abendland verbreitet. Auf ähnlichem Wege und in etwas späterer Zeit sind die orientalischen Marienfeste sowie verschiedene Riten und Gebräuche der Palmsonntag- und Karwochenliturgie ins Abendland gekommen. Ein letztes Beispiel orientalischen Einflusses ist dann noch das nicäno-konstantinopolitanische Symbolum. Im Bereich der Kunst braucht man für das Einströmen orientalischen Geistesgutes nur zu erinnern an die Denkmäler von Ravenna und an Santa Maria Antiqua in Rom, weiter insbesondere an die Theotokosbilder, deren Abkömmlinge heute noch die griechische Beischrift *μ(ήτη)ϱ ϑ(εο)ῦ* aufweisen. Bekanntlich haben einzelne Kunsthistoriker, wie Josef Strzygowski und Emil Mâle, auf solche und ähnliche Tatsachen gestützt, einen noch viel weiter gehenden Einfluß des Orients auf die christliche Kunst des frühen Mittelalters vertreten[1].

Doch wird niemand daran denken, den Gesamttypus der religiösen Kultur des frühen Mittelalters, insoferne er sich von der altchristlichen Frömmigkeitsweise abhebt, durch den Einfluß des Griechentums und des Orients zu erklären. Es handelt sich doch nur um eine

[1] Vgl. auch, besonders für den Einfluß des syrischen Mönchtums, die Hinweise bei Am. v. Silva-Tarouca, Stilgesetze des frühen Abendlandes, Mainz 1943, bes. S. 304. 370 und Register S. 380 f. — Zur Rolle des Syrertums in der damaligen Kultur des Abendlandes im allgemeinen vgl. H. Pirenne, Geburt des Abendlandes, Amsterdam o. J. (1939) 78—80 u. ö. — Ebd. 59 ff. 136 ff u. ö. betont Pirenne die Fortdauer des byzantinischen Einflusses im westlichen Mittelmeerbecken bis zum Einbruch des Islams.

große Zahl von Einzelmomenten. Sonst könnte abendländische und morgenländische Geistesart nicht schon um die Jahrtausendwende in einem so tiefen Gegensatz stehen, daß es schließlich zum Bruch gekommen ist. Außerdem würde selbst in dem Fall, daß man in jenem Einfluß die entscheidende Kraft sollte erblicken können, die Frage, die uns beschäftigt, nur auf andere Fragen zurückgeführt, auf die Frage nämlich, wieso es gekommen ist, daß sich die religiöse Kultur des Orients, näherhin von Byzanz, vom Geist des älteren Christentums so weit entfernt hat.

Diese letztere Frage bleibt für uns nun allerdings auch unter einem anderen Gesichtspunkte wichtig. Denn in der bedeutsamen Entwicklung, die im Orient vor sich gegangen ist, liegt der Faktor klar zutage, der auch für die abendländische Kulturgeschichte des frühen Mittelalters alle Beachtung verdient und dem die folgenden Hinweise gelten sollen. Es ist die Wirkung der christologischen Kämpfe, durch die der griechische Orient hindurchgegangen ist. Sosehr diese Kämpfe im wesentlichen eine Verteidigung des in der Kirche vorhandenen Besitzes waren, so hat doch die Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf die bedrohten Punkte und die Schärfe des Abwehrkampfes gegen die Häresie gewissermaßen im Rückstoß einen solchen Wandel der religiösen Haltung hervorgebracht, daß wir darin den Hauptfaktor in der Erklärung jenes Unterschiedes sehen müssen, der die byzantinische Welt von der griechischen Welt der ersten christlichen Jahrhunderte scheidet. Der Unterschied selbst ist handgreiflich. Freilich ist der Gesamtcharakter der byzantinischen Geistesart von anderen Kräften mitbestimmt, vom Volkstum, vom absolutistischen System auf politischem Gebiet und insbesondere vom Staatskirchentum. Aber in diesem Gesamtbild hebt sich doch die religiöse Komponente von anderen Komponenten deutlich ab und sie hat ihre eigene weithin wirkende Entwicklungsgeschichte.

Um die Sonderart der Frömmigkeit der byzantinischen Periode zu sehen, braucht man nur irgendein Gebet oder ein Offizium dieser späteren Zeit auf sich wirken zu lassen. Man vergleiche etwa die Reihe der Kommuniongebete, die byzantinischen Liturgiebüchern beigegeben sind, mit entsprechenden Gebeten griechischer Liturgie des vierten Jahrhunderts. Das Bewußtsein der eigenen Sündigkeit und Nichtigkeit findet darin einen ergreifenden Ausdruck. Wenn man das kanonische Stundengebet überblickt, so fällt neben dem Schwung und Bilderreichtum der Oden, aus denen es zum größten Teil aufgebaut ist, das theologische Strukturgesetz auf, das fast alle beherrscht: der Lobpreis gilt „Christus, unserem Gott" und der „Gottesgebärerin" — ein Theotokion beschließt fast jeden Gesang — dazwischen klingt die Anbetung der „allheiligen Dreifaltigkeit"

hindurch. Man spürt das Nachzittern der Erregung aus jener Zeit, in der das Verhältnis von Natur und Hypostase in Christus und in Gott umschrieben und das Dogma von der θεοτόκος festgelegt wurde. Der Gottesgebärerin ist im Frömmigkeitsleben nun ein bevorzugter Platz gesichert. Auf die Reihe der Marienfeste, die damals im Osten zum kirchlichen Festjahr hinzugekommen sind, ist schon oben hingewiesen worden. Auch ikonographisch erhält das Bild der θεοτόκος nun seinen Ehrenplatz im Bilderkreis. Schon seit Justinian ist in jenen Kirchen, die neben der Altarapsis in der Kuppel einen zweiten Mittelpunkt besaßen, die Stelle über dem Altar ihr gewidmet, während in der Kuppel Christus als Pantokrator dargestellt wird[2]. Ebenso nehmen in der homiletischen Literatur Betrachtungen zum Christusdogma und Predigten über das marianische Thema einen auffallend großen Raum ein, Mariä Verkündigung und Mariä Himmelfahrt sind die am meisten beliebten Gegenstände[3]. Bezeichnend ist auch, daß in den umfangreichen homiletischen Sammlungen, die aus Väterschriften geschöpft sind, die Väter der ersten drei Jahrhunderte vollständig fehlen, offenbar weil sie der neuen Geistesart weniger verwandt sind.

Als antihäretische Haltung offenbart sich die Eigenart der griechischen Frömmigkeit besonders deutlich in den Doxologien, und hier können wir Schritt für Schritt das Werden der neuen Formulierungen in der Auseinandersetzung mit der Häresie verfolgen.

In Antiochien, diesem Brennpunkt des Kampfes um die Entscheidungen von Nicäa, wurde schon um 350 der bisher geläufigen griechischen Schlußdoxologie des Gebetes: Ehre sei dem Vater durch (διά) den Sohn (die ältere, weniger verfängliche Fassung war gewesen: durch Christus) im (ἐν) Heiligen Geiste, die aus syrischer Überlieferung stammende Form: Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, entgegengestellt[4]. Die Kampfstimmung war so heiß, daß der damalige Patriarch Flavian, der eine vermittelnde Stellung einnahm, es vermied, die Doxologie mit deutlich vernehmbarer Stimme zu sprechen.

Im Jahre 375 veröffentlicht Basilius, um in Cäsarea aus ähnlicher Verwirrung zur Klarheit zu kommen, die Schrift De Spiritu Sancto, in der er den katholischen Sinn der alten, von den Arianern hartnäckig mißdeuteten Formel mit διά-ἐν klarstellt, daneben

[2] Künstle I, 40.

[3] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur V, Freiburg 1932, 142 f; vgl. 147. 153 ff. Vgl. A. Ehrhard bei K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897, 162.

[4] Hier und im folgenden siehe das Nähere bei J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Liturgiegeschichtl. Forschungen 7/8), Münster 1925, 151 ff.

aber die Umbildung verteidigt, bei der die Wesensgleichheit der Personen der Häresie gegenüber dadurch betont wird, daß die Ehre dem Vater mit (μετά) dem Sohne samt (σύν) dem Heiligen Geiste zugeteilt wird[5]. Bei Chrysostomus ist diese Formel, nachdem er eine Weile eine kombinierte Fassung gebraucht hat, seit ungefähr 390 schon die einzige, die er am Schlusse seiner Homilien verwendet[6].

Bei Basilius ist der Einfluß des Abwehrkampfes auf seine religiöse Haltung nicht bloß in den Doxologien deutlich sichtbar, in denen das zum Gebet geformt wird, was er dem Arianismus gegenüber hinsichtlich Trinität und Christologie theoretisch betont hat. Eine neuere Untersuchung[7] zeigt, wie auch seine Lehre von der Erlösung und vom erlösenden Opfer sowie von Gnade und Sünde und seine Mariologie selbst dort, wo er nicht unmittelbar gegen die Häresie ankämpft, stark von der Sorge mitbestimmt wird, die Gottheit des Erlösers sicherzustellen und seinen Hörern und Lesern ihr gegenüber die Stimmung größter Ehrfurcht, ja einer erschauernden Furcht einzuflößen. Vielleicht würden ähnliche Untersuchungen bei anderen Vätern desselben Jahrhunderts zu ähnlichen Ergebnissen führen. Insbesondere ist es bemerkenswert, wie im Verhältnis zur Eucharistie von dieser Zeit an die Furcht betont wird: „das schreckliche Opfer", „der furchtbare Tisch", „die schauervolle Stunde" sind Ausdrücke, die u. a. bei Chrysostomus erscheinen[8], die aber auch schon bei Basilius ihre Parallele haben[9] und die sich später bezeichnenderweise am stärksten angewendet finden in jenen Liturgien, die dem monophysitischen, also dem extrem antiarianischen Bereich angehören[10].

Gerade im Zusammenhang mit dem eucharistischen Geheimnis offenbart sich der Eifer, die Gottheit Christi hervorzuheben, noch in einer anderen Weise: in der Anwendung des Begriffes von Christus als Hohempriester. In den Denkmälern des christlichen Gebetslebens aus den ersten drei Jahrhunderten wird das Gebet nicht selten ausdrücklich Gott dargebracht „durch unseren Hohenpriester Jesus Christus", also im Aufblick zum Erlöser, der als Mensch unser Mittler und Hoherpriester ist. In späteren griechischen Texten wird

[5] Ebd. 155 f.

[6] Ebd. 164 f.

[7] M. J. Lubatschiwskyj, Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: ZkTh 66 (1942) 20—38.

[8] E. Bishop, bei R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Texts and Studies VIII, 1), Cambridge 1909, 92—97. Zu beachten sind die Einwendungen, die O. Casel JL 7 (1927) 182 f gegen diese Auffassung der genannten Äußerungen erhoben hat.

[9] Lubatschiwskyj 35.

[10] Jungmann, Die Stellung Christi 220 f.

der Begriff in diesem Sinne nicht mehr angewendet, dafür erscheint er mit neuer Sinngebung als Prädikat seiner Gottheit, in der er das Sakrament vollendet und das Opfer vollzieht; Hoherpriester bedeutet nun soviel wie Konsekrator[11].

Man ist zwar weit entfernt davon, die menschliche Natur in Christus zu leugnen oder auch nur sie aus dem Frömmigkeitsleben auszuschalten[12], aber in gewissen Zusammenhängen wird sie nicht mehr beachtet. Ein solcher Zusammenhang liegt dort vor, wo ein liturgisches Gebet in feierlicher Fassung zu formulieren ist. Während sich die ältere Sprechweise in diesem Fall regelmäßig der Menschheit Christi erinnerte, durch die wir zu Gott den Zutritt haben, fällt jetzt der Blick an der Person Christi sofort auf die Gottheit. Es ist wie bei einer Kathedrale mit zwei Türmen, von denen der eine verschwindet, wenn man den Standort zu nahe neben dem anderen wählt. Die Menschheit entschwindet dem Blick; man sieht nur die Gottheit, in der der Sohn mit dem Vater eins ist. Darum wird ihm die Anbetung mit dem Vater dargebracht oder das Gebet wendet sich überhaupt sofort an ihn. Auffällig ist ja nicht, daß überhaupt zu Christus gebetet wird; das war von Anfang an eine Selbstverständlichkeit; noch weniger, daß man im liturgischen Hymnus ihn verherrlicht, das ist zu allen Zeiten geschehen; sondern daß auch das feierlich zusammenfassende Gebet des Liturgen und insbesondere auch das Gebet der Meßliturgie sich an Christus wendet. Das letztere war im Abendland gegen Ende des vierten Jahrhunderts auf zwei afrikanischen Synoden sogar förmlich verboten worden[13]; offenbar ist damals die Neigung hervorgetreten, dem Gebet entgegen der bisher bestehenden Überlieferung diese Fassung zu geben. Tatsächlich tritt das Christusgebet innerhalb der Meßliturgie für uns zuerst hervor im syrischen Testamentum Domini[14], einer Schrift, deren Ursprung in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in monophysitischen Kreisen Syriens gesucht wird[15]. In den gleichen monophysitischen, das heißt extrem antiarianischen Kreisen erscheint um

[11] Ebd. 211—215. Der hier dargelegte Bedeutungswandel des Hohepriesterbegriffes ist bestritten worden von S. Salaville, Studia orientalia, Rom 1940, 8 (u. ö.), dagegen verteidigt von A. Raes, Théologie, liturgie et piété orientales: Orientalia christiana periodica 7 (1941) 270.

[12] Vgl. meine Klarstellungen gegenüber Salaville ZkTh 65 (1941) 232 f.

[13] Mansi III, 884. 922: *cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio.*

[14] I. E. Rahmani, Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Mainz 1899, 43. Die aus Hippolyts „Apostolischer Überlieferung" übernommene Anamnese ist umstilisiert zur Fassung: *Memores ergo mortis tuae et resurrectionis tuae offerimus tibi . . .*

[15] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV, Freiburg 1924, 273 f.

das sechste Jahrhundert in der Gregoriusanaphora auch zuerst ein vollständiges Meßformular, das vom Anfang bis zum Ende die Christusanrede festhält[16]. Auf dem Boden des gleichen monophysitischen Christentums, in der äthiopischen Liturgie, ist dann auch der weitere Schritt getan worden, daß ein volles Meßformular ausgebildet wurde, das die Anrede ausschließlich an die Gottesmutter richtet[17]. Die Rechtgläubigkeit steht auch bei diesem Formular nicht in Frage; es wird von den unierten Äthiopiern ebenso gebraucht wie von den nichtunierten. Aber es ist klar, daß man zu einer Sicht der Glaubenswelt, wie sie hier vorausgesetzt ist, in erster Linie dort gelangen mußte, wo man am entschiedensten und schließlich bis zur Häresie die Gottheit Christi emporhob, wie es im radikalen Monophysitismus geschehen ist.

Die gleiche Erscheinung zeigt sich übrigens auch an anderen Punkten. Als der Monophysitismus als Häresie gebrandmarkt und innerhalb der Kirche nicht mehr möglich war, sammelten sich die Verfechter der hinter ihm stehenden Richtung im Monotheletismus, in der Lehre, daß in Christus, wenn nicht überhaupt die menschliche Natur, so doch der menschlische Wille von der Gottheit aufgesogen gewesen sei und der göttliche Wille allein fortbestanden habe. Wiederum mußten in den Augen frommer Einfalt die Verkünder einer solchen Christologie als diejenigen erscheinen, die die Ehre des Erlösers retteten. Es lag auf der gleichen Linie, wenn aus dem gleichen Lager aufs neue die großen Eiferer für die Verherrlichung der θεοτόκος kamen[18]. Aber es war verständlich, wenn ein aus solcher Wurzel aufgesproßter Marienkult in den Kreisen der rechtgläubigen Theologen auch einigem Mißtrauen begegnete. Das scheint der Fall gewesen zu sein beim großen Vorkämpfer gegen den Monotheletismus, dem heiligen Maximus Confessor. Jedenfalls wird von ihm berichtet, daß er eines Tages auf der Reise durch einen Ort angehalten und als Feind Mariens bedroht wurde, der ihr den Titel „Gottesmutter" verweigere, bis er ein Bekenntnis ablegte, mit dem er das Anathem aussprach gegen jeden, der Maria nicht Gottesgebärerin nenne[19].

---

[16] E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I, Paris 1716, 90—126.

[17] Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria, hrsg. von S. Euringer: Der Katholik 95 (1916) I, 241—266.

[18] Pourrat I, 477—482 führt im byzantinischen Frühmittelalter als „panégyristes de la Sainte Vierge" auf: Sergius, Andreas von Kreta, Germanus und Johannes Damascenus, von denen der erste der Begründer des Monotheletismus, der zweite in gleicher Richtung „d'une orthodoxie un peu douteuse" war.

[19] Acta Sanctorum, Aug. III, Paris 1867, 107. Fast genau derselbe Fall wiederholte sich ein Jahrtausend später, als die ersten Jesuitenmissionäre nach Abes-

Es galt also förmlich einen Wettbewerb, wer durch größeren Eifer für die Ehrung Marias in höherem Maße seine katholische Gesinnung erweise. So wird es verständlich, daß im liturgischen Gebet der byzantinischen Liturgie an einer Stelle, an der vor alters Christus stand als Mittler der Selbsthingabe an Gott, nun Maria erscheint, in der Weise, daß die Gemeinde im Andenken an sie und an alle Heiligen sich Christus anheim gibt[20].

III. Kampffelder und Einflußsphären im Westen

Ähnliche Kräfte wie im Morgenland müssen nun auch im Abendland am Werk gewesen sein, um jene Strukturänderung des religiösen Lebens herbeizuführen, von der oben die Rede war. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Übertragung und auch nicht schlechthin um denselben Prozeß; sonst könnte ja das Endergebnis hier und dort nicht so beträchtlich verschieden sein. So deckt sich das Christusbild des Orients, für das hier die Bezeichnung *παντοκράτωρ* charakteristisch ist, nicht mit dem des Abendlandes, das viel stärker die geschichtlich-menschliche Erscheinung des Herrn und schließlich die Darstellung des Gekreuzigten in den Vordergrund rückt. Auch fehlt im Abendland jener stark eschatologische Zug der orientalischen Frömmigkeit, der die eschatologische Haltung der christlichen Frühzeit noch überbietet, indem er die diesseitige Welt im Dunkel versinken läßt und immer wieder nur nach der Auferstehung und der endlichen Verklärung ausschaut[1].

Aber eine Reihe von Erscheinungen, und zwar gerade an entscheidenden Punkten, sind beiderseits von derselben Art: das Zurücktreten der Mittlerschaft Christi, das Hervortreten des Trinitarischen, der Aufstieg des Marienkultes, und schon aus diesem Grunde ist man genötigt, auch im Abendland als einen Hauptfaktor der Entwicklung den Kampf gegen die arianische Häresie in Betracht zu ziehen.

---

synien kamen; s. A. Mendez, Expeditionis Aethiopicae lib. II. (Rer. aeth. Scriptores VIII, Rom 1908, S. 206. 329); J. Ludolfus, Ad suam historiam aethiopicam commentarius, Frankfurt 1691, 361—363.

[20] Jungmann, Die Stellung Christi 238 f. — Constitutiones Apost. VIII, 6, 8 (Funk I, 480): *Ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παράθεσθε.* Dagegen in der Chrysostomusliturgie (Brightman, Liturgies eastern and western 363): *Τῆς παναγίας... Μαρίας μετὰ πάντων τῶν ἁγίων μνημονεύσαντες ἑαυτοὺς... Χριστῷ τῷ θεῷ παραθώμεθα.*

[1] Vgl. M. Tarchnišvili, Der eschatologische Zug orientalischer Frömmigkeitshaltung: Krüger-Tyciak, Morgenländisches Christentum, Paderborn 1940, 333—348.

An diesem Kampf hat das Abendland schon von Anfang an, in Nicäa, maßgebenden Anteil genommen. Auch abendländische Bischofsitze, und darunter kein geringerer als Mailand, waren vorübergehend von Arianern besetzt und mußten zurückerobert werden. Doch war das eigentliche Kampffeld allerdings der Orient. Die wiederholten Vorstöße gegen das Nicänum, die Reihe der neuen Glaubensformeln, die diesem entgegengestellt wurden, gingen vom Orient aus. Ebenso war der Orient der Schauplatz sowohl der endgültigen dogmatischen Überwindung der Häresie wie auch der nachfolgenden Versuche, ihr in bewußter Antithese nun eine neue Christologie entgegenzustellen, in der das ὁμοούσιος endgültig gesichert wäre, die aber mehrfach in die entgegengesetzten Extreme verfiel, zuerst in den Nestorianismus mit seiner Trennung in zwei Personen, mit der die Menschheit in Christus isoliert wurde, und dann in den Monophysitismus mit seiner Verschmelzung der beiden Naturen in die eine Gottesnatur, mit der die Menschheit in nichts verflüchtigt wurde.

Aber nachträglich wurde auch das Abendland noch einmal zum Kampffeld. Zur Zeit des arianischen Kaisers Valens waren die Westgoten, die zuerst von allen germanischen Völkern das Christentum angenommen hatten, endgültig Arianer geworden und nun verbreitete sich das Christentum in dieser Form unter den Bruderstämmen. Der Arianismus wurde die Religionsform bei den Germanen, die seit dem fünften Jahrhundert Oberitalien, Südfrankreich, Spanien und Nordafrika beherrschten. Es mag richtig sein, daß das Verhältnis zur katholischen Bevölkerung dieser Länder zunächst im allgemeinen das eines k ü h l e n N e b e n e i n a n d e r war: zum Römertum gehörte das katholische, zum Germanentum das arianische Bekenntnis[2].

Eine A u s n a h m e bildeten aber zunächst einmal die Vandalen, die von Anfang an nicht nur mit ihren Plünderungen die Kirchen nicht verschonten, sondern alsbald auch gegen den Klerus feindselig auftraten, dessen Einfluß sie auszuschalten suchten[3]. Mehr und mehr offenbart sich als ihr Ziel die Alleinherrschaft des Arianismus. König Hunerich suchte durch ein Religionsgespräch 484 auch die sachliche Überlegenheit der arianischen Lehre zu demonstrieren und ging nach dessen fragwürdigem Ausgang dazu über, mit Gewalt den Übertritt zu erzwingen. Auch König Thrasamund (gestorben 523) versuchte es wieder mit einem Religionsgespräch, bei dem katho-

[2] H. v. S c h u b e r t, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 28—31. Immerhin erscheint das Bild in bedeutend weniger friedlichem Licht bei P. d e L a b r i o l l e, L'Eglise et les Barbares (Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise IV, Paris 1939) 367—385.

[3] V i c t o r v o n V i t a, Historia persecutionis Africanae (CSEL 7).

lischerseits der heilige Fulgentius im Vordergrunde stand[4]. Auch in Spanien ging die latente Spannung zeitweise in den Versuch über, die katholische Bevölkerung in die arianische Staatskirche herüberzuziehen, wobei neben der lockenden Werbung auch die Gewalt eine Rolle spielte. Das war besonders der Fall, seitdem im Westen der Halbinsel die Sueven unter König Rekiar (448 bis 456) ein erstes Mal katholisch geworden waren und so die Einheitsfront des germanischen Arianismus durchbrochen hatten. Damals suchte König Eurich die katholische Hierarchie auszuschalten, indem er Bischöfe verbannte und die Neubesetzung von Bischofsitzen unmöglich machte[5]. Ähnliche Verhältnisse traten ein, als die Sueven ein Jahrhundert später endgültig zur Kirche übertraten und auch der Einfluß der Byzantiner, die sich an der Südostküste festgesetzt hatten, einerseits und der katholisch gewordenen Franken im Norden anderseits die Stellung der Katholiken stärkte. Nun unternahm König Leovigild einen neuen, nur noch zielbewußteren und rücksichtsloseren Vorstoß. Er ging mit Einziehung von Kirchengütern und Verbannung von Bischöfen vor, fügte aber zur Gewalt und zur Drohung immer noch die Lockung, bei der selbst das Gold eine Rolle spielte; so gelang es ihm, sogar Bischöfe ins Lager der Häresie hinüberzuziehen[6]. Um den Übertritt zu erleichtern, verzichtete man auch auf die bisher geübte Wiedertaufe und verlangte nur eine Handauflegung und das Bekenntnis: Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist[7]. Unter König Rekkared nahm dann 589 die Kampfzeit mit dem Übertritt des Königs und dann des ganzen westgotischen Volkes zur katholischen Kirche ein Ende.

Was in unserem Zusammenhang von Bedeutung ist, liegt in der Tatsache, daß neben dem Standhalten gegenüber dem äußeren Druck und der offenen Gewalt immer wieder auch die geistige Auseinandersetzung notwendig war. Als alltägliches Geplänkel muß diese sich im Zusammenleben der beiden Parteien auch dort fortgesetzt haben, wo wir in den Regionen der Führenden nichts von Kampf hören. Cäsarius von Arles, dessen Bischofstadt während des Großteils seiner Wirksamkeit unter ostgotischer, also arianischer Herrschaft stand, klagt über die subtilen und verzwickten Fragen, mit denen die Arianer einfache Katholiken in Verlegenheit brachten, und er sieht sich dadurch zu einer kleinen Schrift veranlaßt, in

---

[4] Er verfaßte aus diesem Anlaß zwei Kontroversschriften: Contra Arianos (PL 65, 205—224) und Ad Thrasamundum (PL 65, 223—304).

[5] H. Leclercq, L'Espagne chrétienne, Paris 1906, 232—234.

[6] Isidor von Sevilla, Historia Gothorum n. 50 (PL 83, 1071). — Leclercq 259f; vgl. ebd. 254.

[7] III. Synode von Toledo (589) can. 16 (Mansi IX, 986).

der er den Gläubigen eine Anzahl Gegenfragen an die Hand gibt[8]. Während die offene Gewalt und die blutige Verfolgung bei den mutigen Bekennern zu jeder Zeit das Glaubensbewußtsein nur zu wecken und zu stärken pflegt, ist es die geistige Auseinandersetzung, die Notwendigkeit, der werbenden und lockenden These die Antithese entgegenzustellen, was auch im geistigen Besitz des Verteidigers eine Umschichtung herbeizuführen imstande ist. Es müssen gerade jene Lehrpunkte betont und schärfer umschrieben werden, die den Angriffen des Gegners ausgesetzt sind; Formulierungen, die mißdeutet werden, läßt man im Hintergrund. So war es mit den Unterscheidungslehren nach dem Auftreten der Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert. So haben wir ja auch selber in den Jahren des Rassenrausches und der Verfemung des Judentums unwillkürlich auf die Nennung alttestamentlicher Namen, wo sie entbehrlich waren, verzichtet und die nationalen Werte im eigenen Gedankengut hervorgehoben.

In Spanien stand das kirchliche Leben besonders lang, bis an das Ende des sechsten Jahrhunderts, in der Atmosphäre des Kampfes. Dabei waren die Jahrhunderte des Kampfes eine Zeit, da in der spanischen Kirche die Formen ihres eigenen religiösen Lebens, insbesondere ihrer Liturgie, noch in Entwicklung begriffen und also bildsam waren. So mußte sich die antiarianische Haltung notwendig diesen Formen mitteilen und ihnen aufprägen. Das ist auch tatsächlich geschehen, wie besonders an der mozarabischen Liturgie ersichtlich ist und wie wir unten noch näher sehen werden.

Nun ist gerade die spanische Kirche des westgotischen Zeitalters in einem bedeutsamen Umfang Lehrmeisterin des Abendlandes geworden, nicht unmittelbar, aber wie noch zu zeigen ist, auf indirektem Wege, durch ihren Einfluß auf das Frankenreich. Daß das geistige Leben im Frankenreich von der karolingischen Periode an für die Kulturgeschichte des Mittelalters bestimmend geworden ist, bedarf wohl keines Beweises. Es ist bekannt, daß namentlich auch im kirchlichen Leben, in den Formen des Gottesdienstes, des Kirchenrechtes, des Mönchtums, nicht zuletzt in der theologischen Wissenschaft, seit dem neunten Jahrhundert durchaus die Länder nördlich der Alpen führend wurden, während Italien eine Zeit des Niederganges erlebte. Seit dem zehnten Jahrhundert strömt der Kulturbesitz, der sich im karolingischen Norden angesammelt hat, von hier immer stärker nach Italien ein und wird auch in Rom selbst maßgebend. Die cluniazensische Reform bezeichnet einen Weg dieses Kultureinflusses, die Römerzüge der deutschen Kaiser bezeich-

[8] Cäsarius von Arles, De mysterio s. Trinitatis n. 1 (ed. Mai, Nova Patr. Bibliotheca I, Rom 1852, 407).

nen einen anderen[9]. Von Rom aus wird dann die neue Geistigkeit und das neue Formengut schließlich auf die Gesamtkirche übertragen. Was im Karolingerreiche festgelegt worden war, wird nun für das ganze Abendland zur Norm, wofür die Umprägung der Liturgie nur das anschaulichste Beispiel ist.

Gewiß hat die Bekämpfung des Arianismus nicht in Spanien allein auf das kirchliche Leben zurückgewirkt. Auch im Frankenreich selbst war dazu Gelegenheit gewesen. Bis 507 umfaßte das Westgotenreich den ganzen Süden Galliens, Toulouse war ja die Hauptstadt, und weitere drei Jahrzehnte, bis 536, beherrschten die Ostgoten namhafte Gebiete im Südosten des Landes. Auch bei den Franken selbst hatte, als 496 Chlodwig die katholische Taufe empfing, der Arianismus schon festen Fuß gefaßt, selbst in der Umgebung des Königs. Bei den Burgundern war er bis 517 die herrschende Religion gewesen und hier sind uns noch Bruchstücke erhalten von den theologischen Diskussionen, die der letzte arianische König Gundobald mit Bischof Avitus von Vienne geführt hat[10]. Auch in späterer Zeit schlugen die Wellen der Auseinandersetzung zwischen den Bekenntnissen noch manchmal ins fränkische Land herein[11]. So müssen wir auch hier mit einem gewissen antiarianischen Einschlag in den Formen des religiösen Lebens von Haus aus rechnen. Doch war der Kampf auf gallischem Boden nicht so andauernd und, vom Süden abgesehen, nicht so heftig wie in Spanien. Auch war das geistige Leben hier weniger rege als auf der iberischen Halbinsel. Aus der ganzen merowingischen Zeit ist uns kein einziger theologischer Schriftsteller bekannt — Venantius Fortunatus, der übrigens aus Oberitalien stammte, war ein Dichter, und Gregor von Tours begnügt sich mit der Darstellung der Geschichte — während Spanien in derselben Zeit, angefangen mit Leander von Sevilla, eine ganze Reihe von führenden Männern aufzuweisen hat. Die einzige Gestalt des siebenten Jahrhunderts, die wir als Kirchenlehrer verehren, ist der Spanier Isidor von Sevilla.

So ist zu erwarten, daß sich die geistige Reaktion auf den Arianismus vor allem auf der iberischen Halbinsel in festen Formen ausge-

[9] Th. Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jh.: Hist. Jahrbuch 53 (1933) 169—189. Daß im Bewußtsein römischer Stellen der deutsche Einfluß stark empfunden wurde, zeigt der Ausdruck, mit dem Gregor VII. den Hinweis auf eine ihm verfehlt scheinende Entwicklung im kanonischen Stundengebet einleitete: *a tempore quo Teutonicis concessum est regimen nostrae Ecclesiae* (189 Anm. 76).

[10] Avitus, Dialogi cum Gundobado rege: MG Auct. ant. VI, 2, S. 1—15; v. Schubert 94.

[11] Man vergleiche, was aus seinem eigenen Leben noch berichtet Gregor von Tours (gestorben 594), Hist. Franc. V, 44 (PL 71, 358—361).

prägt hat. Wie stark der Süden der Mittelmeerländer in der betreffenden Zeit auf den gallischen Raum eingewirkt hat, zeigt die Dogmengeschichte des fünften und sechsten Jahrhunderts, wo ein Konzil von Orange die Augustinische Kontroverse über die Gnade zu Ende bringt. Die Schriften eines Fulgentius sowie der anderen afrikanischen Kirchenschriftsteller, die uns erhalten sind, konnten nur durch Überlieferung auf spanisch-gallischem Boden erhalten bleiben. Daß Spanien auf den benachbarten gallischen Raum hinüberwirkt, besonders solange das Tolosanische Reich die Brücke bildet, nimmt weniger wunder. Einen gewaltigen Einfluß hat namentlich Isidor von Sevilla ausgeübt; die dem siebenten Jahrhundert angehörige, früher dem Germanus von Paris zugeschriebene Erklärung der gallikanischen Messe ist bereits von Isidor abhängig[12]. Sein Fortwirken in der Eucharistielehre ist bekannt[13]. Männer, die auf das kirchliche Leben im Frankenreich so bedeutsam eingewirkt haben wie Pirminius (gestorben 753) und Theodulf von Orleans (gestorben 821), stammten aus Spanien[14]. Doch führt die Hauptstraße, auf der die Kirche Spaniens ihren Einfluß auf die Kultur des Karolingerreiches ausgeübt hat, über die britischen Inseln. Obwohl keinerlei literarische Nachricht von Einflüssen auf diesem Umwege, näherhin von den Einwirkungen Spaniens auf die iro-schottische Kultur spricht, sind sie doch in eindringenden Studien einwandfrei festgestellt worden, zuerst auf dem Boden der Überlieferungsgeschichte und der Paläographie durch Ludwig Traube, der dafür den Ausdruck „spanische Symptome" geprägt hat, dann auf dem Boden der Liturgiegeschichte durch Edmund Bishop[15].

Es liegen hier eine Reihe von bemerkenswerten Tatsachen vor. Eine Diptychenformel, die im englischen Stowe-Missale (Anfang des 9. Jahrhunderts) erscheint, geht zum Teil auf die altspanische Messe zurück[16]; ebenso die Präfation einer Totenmesse des gleichen Meßbuches[17]. Spanischen Einschlag zeigt auch das Missale von Bobbio, das irischen Mönchskreisen des ausgehenden siebenten Jahrhunderts angehört[18]. Eine Reihe von Gebeten für einen Verstorbenen, die Alkuin, der Angelsachse, in seinem Anhang dem von Rom gekom-

[12] Expositio antiquae liturgiae gallicanae ed. J. Quasten (Opuscula et Textus, ser. liturg. 3), Münster 1934, S. 5 f.

[13] J. R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike, München 1933, 230—238.

[14] Zur Frage nach der Herkunft des hl. Pirminius s. G. Jecker, Die Heimat des hl. Pirminius, Münster 1927.

[15] E. Bishop, Liturgica historica, Oxford 1918, 165—210.

[16] The Stowe Missal ed. Warner (HBS 32) 14.

[17] Ebd. 23. Vgl. Elipandus von Toledo, Ep. 4 (PL 96, 875).

[18] Einzelheiten bei A. Wilmart, Bobbio (Missel de): DACL 2, 939—962, bes. 946 f.

menen Sacramentarium Gregorianum beigegeben hat[19], ist ebenfalls spanischen Quellen entnommen. Auch in der irischen Bischofsweihe ist spanischer Einfluß nachgewiesen worden[20]. Namentlich aber enthält das als Book of Cerne bekannte, am Anfang des neunten Jahrhunderts in England entstandene Gebetbuch[21] eine Anzahl Formeln, die aus der mozarabischen Liturgie herübergenommen sind; es sind mehrere Gebete für Verstorbene, ein Gebet aus der mozarabischen Karfreitagsliturgie und ein Gebet aus einer Messe, die der Priester *pro se ipso* singen soll.

Aus verschiedenen Anzeichen wird geschlossen, daß die Übertragung im wesentlichen in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts geschehen sein muß[22], also in der Zeit, in der die spanisch-westgotische Kirche ihre Blüte erlebte, und zwar in der Weise, daß jene Texte von Spanien zuerst nach Irland gelangten und erst von hier den Weg auch zu den Angelsachsen nahmen, die damals nach Überwindung des nationalen Gegensatzes begannen, auch von den Scotti sich belehren zu lassen. Mit welcher Stärke dann die Kultur der schottischen Mönche, sei es unmittelbar, sei es über die Angelsachsen, auf das Frankenreich und damit auf das Abendland eingewirkt hat, ist bekannt.

Genau diesen Weg scheint — um das Gesagte an einem Beispiel zu beleuchten — nach jüngeren Untersuchungen auch ein Brauch zurückgelegt zu haben, der heute zum Bestande der römischen Messe gehört, die Einfügung des sogenannten nicäno-konstantinopolitanischen Symbolums[23]. Wir finden dieses Symbolum im Abendlande innerhalb der Messe zuerst 589 auf dem großen Nationalkonzil von Toledo für Spanien vorgeschrieben. Der Angelsachse Alkuin muß den Brauch aus seiner Heimat in York an den Hof Karls des Großen gebracht haben, in dessen Pfalzkapelle zu Aachen es zuerst auf fränkischem Boden erscheint. Diese Glaubensformel, die in der Christologie und in der Lehre vom Heiligen Geist bereits die im Glaubenskampf des vierten Jahrhunderts als nötig erkannten Sicherungen aufweist, kann geradezu als typisches Beispiel gelten für den

---

[19] L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus II, Venedig 1748, 213—218. Vgl. Bishop 185 ff.

[20] E. Eichmann, Königs- und Bischofsweihe: Sitzungsberichte d. Bayr. Akad. d. Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl. 1928, 6. Abh., 23 f.

[21] Hrsg. von A. B. Kuypers, Cambridge 1902, mit einem Anhang von E. Bishop (S. 234—283), der die Ursprungsverhältnisse untersucht; vgl. die Zusammenfassung bei Bishop, Liturgica historica 166—178.

[22] Bishop, Liturgica historica 170.

[23] B. Capelle, Alcuin et l'histoire du symbole de la Messe: Recherches de théol. ancienne et médiév. 6 (1934) 249—260. Vgl. dazu Th. Klauser, JL 14 (für 1934) 453 f.

Weg, auf dem antiarianisch bestimmte Formen sich in der Kirche ausgebreitet haben. Als Teil der Messe ist dieses Symbolum nämlich zuerst mit Sicherheit nachweisbar um 515 in Konstantinopel unter einem dem Monophysitismus zugeneigten Patriarchen, der damit seinen Glaubenseifer bekunden wollte. Über Spanien, die britischen Inseln, das Karolingerreich kommt das Meßcredo nach genau einem halben Jahrtausend 1014 in Verbindung mit der Krönungsfahrt Kaiser Heinrichs II. nach Rom und wird von hier aus schließlich eine Einrichtung der Gesamtkirche.

Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich zunächst nur die Möglichkeit, daß der eingangs dargestellte Kontrast der religiösen Kultur des aufsteigenden Mittelalters gegenüber der Väterzeit in einem gewissen Umfang seine Erklärung findet durch Übertragung und Ausbreitung von Frömmigkeitsformen, die sich auf den Schauplätzen des Abwehrkampfes gegen den Arianismus ausgebildet haben. Unsere weitere Aufgabe ist es nun, die hauptsächlichsten Elemente namhaft zu machen, von denen ein Umbildungsprozeß der angegebenen Art seinen Ausgang nehmen konnte, und zu zeigen, daß diese tatsächlich in dem betreffenden Bereich und in genannter Richtung auf die religiöse Kultur gewirkt haben. Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst Klarheit zu gewinnen suchen über die wichtigsten Kontroverspunkte, um die sich die Auseinandersetzung mit dem germanischen Arianismus bewegt hat. Diese Auseinandersetzung muß ja nicht einfach eine Wiederholung derjenigen gewesen sein, die sich im vierten Jahrhundert im Orient abgespielt hat, wenn wir auch keine neuen theologischen Gesichtspunkte erwarten dürfen.

IV. Der Abwehrkampf gegen den germanischen Arianismus und sein unmittelbarer Rückschlag

Der Arianismus der germanischen Völker war einfach derjenige, den Ulfila und seine Goten um die Mitte des vierten Jahrhunderts von Byzanz übernommen hatten[1]. Es war im wesentlichen das Bekenntnis der Synoden von Seleucia-Rimini (359)[2], das zwar eine Reihe katholischer Ausdrücke zur Darlegung seiner Christologie ge-

[1] X. le Bachelet, Arianisme IV. Arianisme chez les peuples germaniques: Dict. de Théologie cath. I, 1849—1859. — Vgl. v. Schubert 22 f.

[2] Ausdrücklich verweisen auf die Synode von Rimini der Arianerbischof Maximus am Beginn seines Religionsgespräches mit Augustinus, s. Augustini collatio cum Maximino (PL 42, 710 f). Ebenso König Hunerich in seinem Edikt von 483; Victor von Vita, Historia persecutionis Afr. III, 5 (CSEL 7, 73 f). Dementsprechend wird auf dem großen westgotischen Nationalkonzil von 589 auch ausdrücklich diesem Konzil abgeschworen, can. 17 (Mansi IX, 986).

braucht, dann aber betont, daß der Sohn dem Vater (nur) ähnlich, ὅμοιος, *similis* sei gemäß der Schrift[3]. Der Sohn geringer als der Vater, das ist der Kernpunkt der arianischen Stellungnahme, der beständig wiederkehrt und den man unter Verzicht auf irgendwelche Spekulation mit einer Reihe von Schriftworten genügend gesichert zu haben glaubt[4]. Ein ähnliches Verhältnis wird zwischen Sohn und Heiligem Geist statuiert, wobei man kein Bedenken trägt, den Heiligen Geist als Geschöpf zu bezeichnen, während man sich einigermaßen scheut, diesen Begriff auf den Sohn anzuwenden. Folgerichtig werden nicht nur drei göttliche Personen, sondern auch drei verschiedene Wesenheiten angenommen. Das Ergebnis ist eine Gotteslehre, die sich von einem förmlichen Tritheismus oder Ditheismus nur dadurch unterscheidet, daß daneben die Schriftworte von der Einheit Gottes aufrechterhalten werden ohne Rücksicht auf Konsequenz und System[5]. Die katholische Abwehr hat darauf denn auch entsprechend hingewiesen[6].

---

[3] A. Hahn, Bibliothek der Symbole[3], Breslau 1897, 207 f.

[4] In dieser Hinsicht ist besonders lehrreich die 73 Nummern umfassende, jedesmal mit einer Widerlegung versehene Liste von arianischen Argumenten eines unbekannten Autors Contra Varimadum lib. I (PL 62, 351—400). Mit nur wenigen Ausnahmen handelt es sich um Schriftstellen, die die Unterordnung des Sohnes unter den Vater oder die Überordnung des Vaters über den Sohn auszusprechen scheinen. Zur (ungeklärten) Verfasserfrage vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, 414; vgl. IV (1924) 555 f. Für uns genügt es, daß es sich um den germanischen Arianismus handelt, wie schon der in der Einleitung genannte Name des Diakons Varimad erkennen läßt, der im Gebiet von Neapel jene arianischen Ideen verbreitete. — Auch der Brief des westgotischen Königs Sisibut (612—621) an den Langobardenkönig (PL 80, 376) enthält eine Liste von 13 arianischen Bibelargumenten derselben Art, die fast alle in den gegen Varimad angeführten enthalten sind und die vielleicht noch besser die landläufige Argumentation der Arianer erkennen lassen. — Nicht so sehr auf Bibeltexte beschränkt sich der Abgesandte des Königs Leovigild, mit dem Gregor von Tours, Hist. Franc. V, 44 (PL 71, 358—360), einen Redekampf zu führen hatte.

[5] In diesem Sinne trifft zu das Urteil von L. A. Winterswyl, Das christologische Dogma und der frühgermanische Arianismus: Hochland 37 (1939/40) 213—222, näherhin S. 221: „Vater und Sohn sind trotz aller Zuordnung zueinander (im Glaubensbekenntnis Wulfilas) zwei Götter: Der Arianismus Wulfilas steht noch zwischen Heidentum und Christentum." Allerdings ist das Glaubensbekenntnis von Ulfila selbst nur in verstümmelter Form erhalten; s. Hahn, Bibliothek der Symbole[3] 270 f.

[6] Isidor von Sevilla, Historia de regibus Gothorum n. 8 (PL 83, 1060 f) umschreibt den arianischen Glauben der Goten dahin, *ut crederent Filium Patre maiestate esse minorem et aeternitate posteriorem . . . Aliam quoque Patris sicut personam sic et naturam asserentes, aliam Filii, aliam denique Spiritus Sancti, ut iam non, secundum Sanctae Scripturae traditionem, unus Deus et Dominus coleretur, sed iuxta idololatriae superstitionem tres dii venerarentur.* — Cäsarius von Arles, Serm. 123 n. 3 (ed. Morin 491) faßt die Lehre der

Verschiedene göttliche Prädikate werden darum dem Sohne Gottes von den Arianern abgesprochen. Bischof Cerealis soll dem Arianer Maximinus (um 480) Schriftworte dafür beibringen, daß der Sohn allmächtig ist und daß er unsichtbar ist[7]. Auch Ewigkeit, Allwissenheit und Leidensunfähigkeit werden bestritten[8], ja Avitus von Vienne muß dem arianischen Burgunderkönig Gundobad beweisen, daß der Sohn schon vor der Geburt aus der Jungfrau existiert habe[9]. Außer auf jene zahlreichen Bibelstellen, die eine Unterordnung Christi unter den Vater aussprechen oder andeuten, ohne ausdrücklich zu sagen, daß es sich um dessen Menschheit handelt, pochen die Arianer auf liturgische Formeln, die ein gleiches zu besagen scheinen. Von den Katholiken, die beim letzten Sturm gegen die Kirche zum Arianismus übergingen, verlangte König Leovigild als arianisches Bekenntnis das Aussprechen der Doxologie: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*[10], eine Formulierung, die dem doxologischen Typus entsprach, wie er vom dritten bis in die Mitte des vierten Jahrhunderts in der Kirche allgemein üblich gewesen war und die an und für sich ebenso katholisch war wie die von den Arianern vorgeschobenen Bibeltexte, da ja auch hier nicht gesagt wurde, daß in dem Worte *per Filium* der Sohn nur nach seiner Gottheit gemeint

---

Arianer zusammen mit den Worten: *Pater maior est, Filius minor, Spiritus creatura,* und er ruft ihnen zu (n. 1; Morin 490): *Nolite Christum minorem facere Patre, nolite unitatem dividere, nolite unum Deum diversis gradibus dividendo veluti idola gentium in vestris cordibus fabricare!* — Der arianische Gegenredner des Vigilius von Thapsus (Ende des 5. Jh.), Contra Arianos I, 24 f (PL 62, 196 f) statuiert denn auch offen *tres usias id est tres substantias.* Vgl. Fulgentius, Ep. VIII, 12 (PL 65, 369 f). Ähnlich auch nach Avitus von Vienne, Dialogi cum Gundobado rege n. 6 (MG Auct. ant. VI, 2, S. 4 Z. 14): *Si ut vultis tripartita est substantia maiestatis.* Anderseits lehnen die afrikanischen Arianer doch die Bezeichnung *triusiani* ab; Fulgentius, Contra Arianos, resp. 7 (PL 65, 219 A). Derselbe Standpunkt kommt zum Ausdruck, wenn der arianische Prediger Fastidiosus die katholische Lehre zusammenfaßt: *Homousianis asserentibus inseparabilem atque individuam Trinitatem, nec Patri Filium fuisse minorem nec Patrem ingenitum Filii sui esse factorem;* bei Fulgentius, Ep. 9 (PL 65, 375 D); vgl. Fulgentius, Contra sermonem Fastidiosi (PL 65, 507—528).

[7] Cerealis, Contra Maximinum c. 5. 16 (PL 58, 759 f. 765). Daß nur der Vater allmächtig und im vollen Sinne unsichtbar sei, hatte (um 427/28) der Arianerbischof Maximinus dem hl. Augustinus gegenüber vertreten; s. Augustini collatio cum Maximino (PL 42, 715. 729 f). Besonders hartnäckig betont er die Sichtbarkeit des Sohnes: ebd. (PL 42, 728). Dieser Kontroverspunkt hatte schon im älteren Arianismus eine besondere Rolle gespielt. Vgl. G. Morin, JL 8 (1928) 102 f. Das hing damit zusammen, daß man bis dahin gewohnt gewesen war, die Theophanien des Alten Testaments dem Sohne zuzuschreiben.

[8] Siehe auf dem III. Konzil von Toledo (589) can. 6. 7. 9 (Mansi IX, 985).

[9] Avitus, Ep. 30 al. 28 (MG Auct. ant. VI, 2, S. 60—62).

[10] Mansi IX, 986.

sei. Unter den Sätzen, die Bischof Cerealis seinem arianischen Gegner aus der Bibel widerlegen soll, ist auch die an jene Doxologie anknüpfende Formel: *ex Patre per Filium in Spiritu Sancto esse omnia*[11]. Das in der katholischen Liturgie einst allgemein gebrauchte *per Christum* steht bei den Arianern begreiflicherweise in hohem Ansehen; vielfach beschließt es auch die Predigt[12]. Ein unbekannter arianischer Polemiker weist hin auf die angebliche Inkonsequenz, die sich bei den Katholiken zeige; sie verurteilen alle, die den Vater über den Sohn setzen, und doch setzen sie selber den Vater über den Sohn bei ihrer Darbringung, wenn sie sagen: *neque est alius per quem ad te aditum habere, precem facere, sacrificationem tibi offerre possimus, nisi per quem tu nobis misisti*, oder wenn sie vom Opfer sprechen *quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis per Jesum Christum Dominum et Deum nostrum, per quem petimus et rogamus*[13].

Der Kernpunkt ist und bleibt das ὁμοούσιος. Das ὁμοούσιος aus der Schrift zu beweisen, das ist die Aufgabe, die König Hunerich den Vertretern der katholischen Kirche — er nennt sie hartnäckig *homousiani* — stellt, die er auf den 1. Februar 484 zum Religionsgespräch berufen hat[14]. Dem entspricht das Gegenbekenntnis auf katholischer Seite: *Trinitatem unum Deum inviolabilem confitemur*, so hatten die zu den Mauren verbannten Katholiken den Verfolgern zugerufen[15]. Eine römische Jungfrau, die von den Vandalen in Spanien gewaltsam der arianischen Taufe unterzogen wurde, hatte der Forderung, *ut beatam scinderet Trinitatem*, das Bekenntnis entgegengehalten: *Patrem cum Filio ac Spiritum Sanctum unius credo esse substantiae essentiaeque*[16]. Auch die Apologien, die katholischerseits den arianischen Angriffen entgegengestellt werden, beginnen am öftesten mit diesem Punkt, mit der Einheit des göttlichen Wesens[17], und sie sind besonders darauf bedacht, die Einheit zwischen

[11] Cerealis, Contra Maximinum c. 17 (PL 58, 765). Vgl. zur Formel Jungmann, Die Stellung Christi 156 f.

[12] Predigt des Arianers Fastidiosus bei Fulgentius, Ep. 9 (PL 65, 377 A). — Homilien des Arianerbischofs Maximin hrsg. von B. Capelle: Revue Bénéd. 40 (1928) 56. 68. 70.

[13] G. Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Studi e Testi 7), Rom 1902, 52 f. Auch abgedruckt PL 13, 611 ff. — Zur arianischen Mißdeutung der Formel s. auch Fulgentius, Ep. 14 n. 37 (PL 65, 425); derselbe, Contra Fabianum fragm. (PL 65, 815).

[14] Victor von Vita, Historia persecutionis Afr. II, 39 (CSEL 7, 39); III, 4f (ebd. 73).

[15] Ebd. II, 28 (CSEL 7, 34).

[16] Gregor von Tours, Hist. Franc. II, 2 (PL 71, 192).

[17] Die confessio fidei, die 484 dem König Hunerich überreicht wurde: Victor von Vita a. a. O. II, 56 ff (CSEL 7, 46 f); Vigilius von Thapsus, Contra Felicianum Arianum c. 3 (PL 62, 334). Vgl. Cerealis, Contra Maximinum c. 1. 2 (PL 58, 757 f).

Vater und Sohn, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ins Licht zu stellen. Der *palmaris interrogatio* der Häretiker gegenüber, von der Fulgentius berichtet und die von diesen also mit besonderem Triumphgefühl geltend gemacht wurde, warum man nämlich katholischerseits nur dem Vater das Opfer darbringe, betonen sie, daß das Opfer dem dreieinigen Gott gelte, mag auch das Gebet nur den Vater nennen; schon Abraham habe demjenigen geopfert, der ihm erschienen sei, also nach damaliger Annahme dem Sohne[18].

Anderseits durfte auch die Dreiheit nicht im Schatten gelassen werden. Besonders auf spanischem Boden bildete nämlich seit dem vierten Jahrhundert eine beständige Gefahr der Priszillianismus, der neben den Irrtümern der Manichäer auch die Leugnung der drei Personen durch Sabellius erneuerte und in Sohn und Geist nur andere Wirkungsweisen des Vaters erkennen wollte (Modalismus). Es war das das entgegengesetzte Extrem zum Arianismus, nur noch mehr von platter Vernünftigkeit eingegeben und noch weiter vom Wort der Offenbarung entfernt als jener. So ergaben sich die bekannten Glaubensformeln der spanischen Synoden, die mit immer größerer Schärfe und Genauigkeit Dreiheit und Einheit gegeneinander abgrenzen und neben der Einheit des göttlichen Wesens gegen den Arianismus die Dreiheit der Personen gegen den Priszillianismus betonen[19].

In Spanien stand das kirchliche Leben durch beinahe zwei Jahrhunderte im Zeichen dieses Abwehrkampfes. Es war nicht anders möglich, als daß davon tiefe Spuren in den religiösen Lebensformen der spanischen Kirche zurückblieben. Wenn man die Akten des großen Nationalkonzils von Toledo, das 589 nach der Bekehrung des westgotischen Volkes zur katholischen Kirche gehalten wurde, durchgeht[20], ist man betroffen von dem fast leidenschaftlichen Ton, mit dem nun die Häresie, die *perfidia Ariana*, und ihr Anstifter, *rectae fidei pestis Arius*, verdammt wird[21]; von der *nefanda Ariana haeresis* spricht König Rekkared in dem Schreiben, das er wenig später an Papst Gregor den Großen richtete[22]. Man wird Zeuge einer heiligen Entrüstung darüber, daß der edle Stamm aus

[18] Fulgentius, Ad Monimum II, 2—5 (PL 65, 179—184). — Es versteht sich von selbst, daß sich nun auch die ausdrückliche Gebetsanrede an die heiligste Dreifaltigkeit einstellen mußte; vgl. oben 45.

[19] Denzinger-Umberg, Enchiridion n. 15—40; 231—234; 275—287. — K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole, Mainz 1900; derselbe, Antipriscilliana, Freiburg 1905.

[20] Mansi IX, 977—1005.

[21] Mansi IX, 984 D. 980 B.

[22] Bei Gregor d. Großen, Ep. IX, 61 (PL 77, 997 f).

rein politischen Gründen so lange vom mütterlichen Schoße der heiligen katholischen Kirche und von der vollen Wahrheit des christlichen Glaubens ferngehalten worden ist, und mit dem Eifer des ehrlichen Konvertiten übernimmt man nun nicht nur die nüchternen Glaubenssätze, sondern auch die praktischen Folgerungen und selbst die schärfsten Antithesen, wie sie sich in der Kampfzeit ergeben haben.

Auf dem Nationalkonzil von 589 sehen wir bereits, wie diese Antithesen mit Liturgie und Gebetsleben verwachsen sind. Wenn bisher nach der Verordnung Leovigilds die subordinatianisch verstandene Doxologieform *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto* gegolten hatte, so wird jetzt nicht nur jener *libellus detestabilis* Leovigilds verworfen, sondern auch das Anathem gegen jeden ausgesprochen, der nicht sagt: *Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto*[23]. Unter den Akklamationen, die laut werden, nachdem König und Königin das Glaubensbekenntnis unterschrieben haben, ist nicht nur das *Gloria Deo Patri et Filio et Spiritui Sancto,* sondern auch das *Gloria Deo nostro Jesu Christo*[24], das uns lebhaft an die parallele Antithese orientalischer Frömmigkeit erinnert, die in der Gebetsanrede „Christus, unser Gott" enthalten ist. Wo König Rekkared in seiner Eröffnungsansprache auf das Wort des Herrn hinweist: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen", fährt er fort: *Credo enim beatam sanctae Trinitatis divinitatem huic sancto interesse concilio*[25]. Dieselbe Ehre dem Sohne wie dem Vater, dieselbe Anbetung allen drei Personen zu sichern, darauf ist das Augenmerk gerichtet. Der Eifer, das *minor Patre* auf jede Weise zu bekämpfen, führt dazu, Aussagen über den dreieinigen Gott und solche über Christus, wo es nur angeht, gegeneinander auszuwechseln.

Es kann nicht überraschen, wenn wir denselben Geist auch in der altspanischen, nachmals als mozarabisch bezeichneten Liturgie verkörpert finden[26]. Diese ist nach allem, was wir wissen, zu einem großen, vielleicht zum größten Teil in dem auf die Bekehrung folgenden Jahrhundert, und zwar vor allem durch die großen Bischöfe von Toledo, Eugenius, Ildefons und Julian, geschaffen worden[27]. In

[23] can. 14. 16 (Mansi IX, 986).

[24] Mansi IX, 983.

[25] Mansi IX, 979 f.

[26] Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi 85—93. — Wie aus unserm Zusammenhang hervorgeht, ist es irreführend, wenn man die altspanische Liturgie als westgotisch bezeichnet. In ihrer älteren Schicht hat sie mit den Westgoten nichts zu tun; in ihrer jüngern aber ist sie geprägt durch den Gegensatz gegen den westgotischen Arianismus.

[27] G. Mercati, More ‚spanish symptoms', aus dem Journal of Theological Studies von 1907 wieder abgedruckt bei Bishop, Liturgica historica 203—210.

einer älteren Schicht der altspanischen Liturgie kann man noch dieselbe theologische Struktur, insbesondere dieselbe Anredeordnung eingehalten finden, die sich in der römischen Liturgie vom christlichen Altertum her bis heute erhalten hat: das Gebet wird dem allmächtigen Gott dargebracht durch Christus, unsern Herrn. Noch in den auf uns gekommenen Quellen, die uns das Textgut der altspanischen Liturgie im wesentlichen so überliefern, wie es beim Hereinbrechen des Maurensturmes vorhanden war[28], weist etwa die Hälfte der Präfationen wenigstens in den einleitenden Wendungen diese Anlage auf. In einzelnen Fällen ist die christologische Gebetsvermittlung sogar mit großem Nachdruck ausgesprochen, wie dies etwa im Formular der *missa omnimoda* der Fall ist: *Dignum et iustum est nos tibi semper gratias agere, omnipotens Deus noster, per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, verum pontificem et solum sine peccati macula sacerdotem*, worauf das Gebet mit *per quem* in die Bitte übergeht, daß Gott Opfer und Lobpreis annehmen möge[29]. Das ist Gebetsprache der alten Kirche.

Aber in der Fortsetzung der Präfation zeigt sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle bereits die neue Orientierung. Wenn in der Weiterführung des Lobpreises oder des denselben ablösenden Bittgebetes nach einer vielfach eingehaltenen Regel gegen Ende Christus genannt wird, wird von da aus zum *Sanctus* übergeleitet mit einer feststehenden, meist nur abgekürzt angegebenen Formel: *cui merito*, d. h. *cui merito omnes angeli atque archangeli non cessant clamare ita dicentes: Sanctus*[30]. Im *Sanctus* wird also die Anbetung Christus dargebracht. In die gleiche Richtung geht es, wenn der Aufruf zum Dankgebet, der in den alten Liturgien allgemein so lautet wie heute noch in der römischen: *Gratias agamus Domino (Deo nostro)*, in den gleichen Denkmälern die Form erhalten hat: *Deo ac Domino nostro, Patri et Filio et Spiritui Sancto, dignas laudes et gratias referamus*[31], ein Stadium der antihäretischen Entwicklung, das auch in der heuti-

---

Zum gleichen Ergebnis kommt D. de Bruyne, De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes: Revue Bénéd. 30 (1913) 421—436. Er bezeichnet die Zeit von 590—690 als das goldene Zeitalter der mozarabischen Liturgie.

[28] Férotin, Le Liber ordinum, Paris 1904; derselbe, Le Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912. In den beiden Sammlungen sind gegen 230 Meßformularien überliefert. Auch die unveränderlichen Teile der Messe sind in der *missa omnimoda* (Liber ordinum 229—243) erhalten.

[29] Férotin, Le Liber ordinum 237. Ähnlich eine Sonntagsmesse: Férotin, Le Liber moz. sacr. 632. Vgl. Jungmann, Die Stellung Christi 90.

[30] Férotin, Le Liber moz. sacr. 528. — Auch in den handschriftlich aus dem 7. Jh. stammenden sog. Moneschen Messen (PL 138, 863—882) ist das Sanctus etwa in der Hälfte der Fälle Christus gewidmet, zum Teil gleichfalls mit der Formel *cui merito*; vgl. Jungmann, Die Stellung Christi 82.

[31] Férotin, Le Liber ordinum 236.

gen byzantinischen Messe vorliegt[32]. Doch ist in der mozarabischen Liturgie in der Folge auch hier der weitere Schritt getan und die trinitarische in die christologische Formulierung übergeführt worden. Das durch Kardinal Ximenes 1500 vorgeschriebene sogenannte Missale mixtum zeigt die Fassung: *Deo ac Domino nostro Jesu Christo Filio Dei, qui est in coelis, dignas laudes dignasque gratias referamus*[33].

Dieses Übergleiten der Gebetsanrede ist für die mozarabische Liturgie auch sonst charakteristisch. Innerhalb desselben Gebetes findet es sich besonders in Präfationen. Eine Adventpräfation hat nach dem *Dignum et iustum est* die Anrede: *Domine Jesu Christe Deus noster*, in der Fortsetzung: *clementissime Deus*, und gegen Ende: *unita aequalis et indivisa Trinitas*[34]. Innerhalb desselben Meßformulars von der einen Gebetsformel zur andern ist dieser Übergang eine beständig wiederkehrende Erscheinung, und zwar in der Weise, daß sich dafür schwerlich eine besondere Regel angeben läßt. Gerade durch die Regellosigkeit, mit der die Anreden an Gott, an Christus, an die heiligste Dreifaltigkeit nebeneinander stehen und ineinander übergehen, soll offenbar der Satz von der *aequalis gloria*, die allen drei Personen und besonders dem Sohne wie dem Vater zukommt, um so deutlicher kundgegeben werden. Der 13. Kanon der genannten Synode von Toledo erhebt dies beinahe zum Programm: *Quicumque Filium Dei et Spiritum Sanctum cum Patre non crediderit esse glorificandos et honorandos a. s.*[35]. Eine solche Forderung ergab sich nicht nur als Folgesatz aus dem Dogma von der Wesenseinheit der göttlichen Personen, sie war auch direkt veranlaßt, durch die entgegengesetzte Haltung und die entsprechende Kritik der Arianer. Von den arianischen Einwänden, die in der Schrift gegen Varimad behandelt werden, lautet einer: *quia illi soli* (sc. *Patri*) *sacrificium immolatur*, und ein anderer: *quia solus Pater a fidelibus adoratur*[36]. Darauf konnte wohl geantwortet werden und wurde geantwortet mit dem Hinweis auf Ps 71, 10: *et adorabunt eum omnes reges terrae, omnes gentes servient ei*, aber die wirksamste und faßlichste Antwort wurde gegeben, wenn nun in der Wirklichkeit der katholischen Liturgie das Gebet und die Darbringung eben nicht allein an den Vater gerichtet wurde. Vor allem entsprach dem die Gebetsanrede an Christus. Christusgebete finden sich in der moza-

[32] Nicht zwar im Aufruf, aber in der Antwort: „Würdig und recht ist es anzubeten den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesenseine und ungeteilte Dreiheit." F. E. Brightman, Liturgies eastern and western, Oxford 1896, 384.

[33] PL 85, 547.

[34] Férotin, Le Liber moz. sacr. 17.

[35] Mansi IX, 986.

[36] Contra Varimadum c. 51. 58 (PL 62, 386. 390).

rabischen Messe und auch im mozarabischen Stundengebet an jeder Stelle. Sie beginnen mit der Anrede: *Domine Jesu Christe* oder *Christe Deus* oder ähnlich. Oft verraten sie sich aber als solche erst im Fortgang des Textes, da die Anrede zunächst häufig indifferent bleibt (*Domine* u. ä.), oft ist überhaupt nicht zu entscheiden, welche Anrede vorausgesetzt ist, da auch die Schlußformeln in der Regel neutral gehalten sind. Diese sind nämlich zum größten Teil so abgefaßt, daß sie ebenso gut bei der Anrede an Gott den Vater wie bei der Anrede an Christus oder bei der Anrede an die heiligste Dreifaltigkeit verwendet werden können[37]. Beliebt ist auch die Anrede: *Sancta Trinitas* oder *Trinitas Deus.* Das alte *per Christum* ist, abgesehen von dem schon erwähnten Fall in den Präfationen, so gut wie gänzlich verschwunden. Nur wie eine leere Schale findet sich in den Schlußformeln da und dort noch ein *per*, nämlich in der Verbindung *per te Christe* oder *per te Deus*, womit nur um so deutlicher zum Ausdruck kommt, daß die Mittlerschaft Christi in diesem Beten völlig außer Betracht bleibt.

Man könnte sich wundern, daß liturgische Schöpfungen, die zum größten Teil dem siebenten Jahrhundert entstammen, noch so stark einer Kampfhaltung entsprechen, für die damals kein Grund mehr vorhanden war. Aber abgesehen davon, daß der Typus des Gebetes, der in der Kampfzeit sich herausgebildet hatte, inzwischen zum verpflichtenden Gesetz hat werden können, hatte auch die innere Haltung, die Struktur des Glaubensbewußtseins in der Atmosphäre des Kampfes ihre feste Prägung erhalten. Diese ist auch auf die Neubekehrten übergegangen. Das kann man mit besonderer Deutlichkeit an dem Briefe spüren, den König Sisibut (612—621) an den jungen, katholisch getauften, aber von einem arianischen Volke umgebenen Langobardenkönig Adalwald gerichtet hat[38]. Die Sprache dieses Briefes bewegt sich völlig auf der Linie, die durch die oben wiedergegebenen Äußerungen König Rekkareds bezeichnet ist. Dem Schreiber ist kein Ausdruck kräftig genug, um die *exsecranda Ariana pernicies* zu verdamm n und den jungen König vor ihr zu warnen; selbst das schmähliche Ende des Häresiarchen wird dafür ins Feld geführt. Aber auch die aus dem Kampf erwachsene religiöse Ausdrucksweise kann man wieder erkennen, wenn er von der *indemutabilis, indivisibilis, increata, creatrix omnium sempiterna Trinitas* spricht, die seinem Gotenvolke Heilung geschenkt habe,

[37] Vgl. die Übersicht über die Formeln bei Férotin, Le Liber ordinum 534—541.

[38] Sisibut, Ep. 8 (PL 80, 372—378).

oder wenn er versichert, *Jautore Christo* werde alles einen guten Gang nehmen[39].

Eine ähnliche Sprechweise finden wir aber auch in den Schriften der spanischen Bischöfe des siebenten Jahrhunderts. Auch hier fällt auf, daß nicht selten dort, wo wir es, von der Sprache der älteren Väter aus gesehen, nicht erwarten würden, Gott als der Dreieinige in die erbauliche Rede eingeht, oder daß, wo Gott gemeint ist, Christus genannt wird[40]. Der Anteil des antihäretischen Elementes ist nicht überall gleich stark. Beim größten der spanischen Geistesmänner des siebenten Jahrhunderts, Isidor von Sevilla, ist der antiarianische Einschlag nicht nur in den theologischen Ausführungen gering, auch in den mehr persönlich gehaltenen Schriften, wie in den Synonyma, oder in den wenigen Briefen ist er nicht bedeutend. Die tiefergehende theologische Bildung Isidors und seine große Belesenheit in den alten Vätern wird ihn von der umgebenden Volksfrömmigkeit in höherem Maße unabhängig gemacht haben.

Vollständig fehlen die Symptome einer vom Glaubenskampf geprägten Frömmigkeitshaltung außerhalb des spanisch-gallischen Raumes, d. h. im Bereich der römischen Kirche. Die römischen Sakramentare zeigen, wenn man nicht die oben erwähnten, erst dem siebenten Jahrhundert angehörigen Einwirkungen des Griechentums heranziehen will, davon keine Spur. Auch die Werke Gregors des Großen, die doch zeitlich mit dem Höhepunkt der Glaubenskrise

---

[39] Ebd. (372 D. 373 C. 374 B).

[40] Eine Untersuchung, die auch auf feinere Symptome der neuen religiösen Haltung ausgedehnt werden müßte, würde sich lohnen. Hier sollen nur einige typische Beispiele herausgegriffen werden. Braulio von Saragossa (gestorben 651), Ep. 3 (PL 80, 650 f): *Christus novit*, wie sehr er sich nach Isidor, dem Adressaten des Briefes, sehnt; auf dessen Gebet möge ihn vor dem Sturm der Sünde bewahren *Trinitas sanctissima*. Derselbe, Ep. 20 (PL 80, 667): *Commendavimus eum creatori Christo Domino*. — Braulios Nachfolger Taius (gestorben 683) bemerkt in dem Begleitschreiben zu seinen aus Gregor dem Großen geschöpften Sententiae *adiuvante Christo Jesu* habe er den Stoff gesammelt, *Christo gubernante* sei das Werk endlich überreicht (PL 80, 726 B. 727 A), und in der Vorrede wünscht er dem Leser, daß er um so leichter *Christo Domino largiente* ans ewige Ziel gelange (PL 80, 730 B). — Eine ähnliche Haltung verrät sich in dem wenig umfangreichen Briefwechsel des Bischofs Ildefons von Toledo (gestorben 667) mit Quirinus von Barcelona (PL 96, 193—196): für das Werk De virginitate perpetua s. Mariae, das Ildefons geschrieben hat, gebührt die Ehre *Domino Jesu meo;* Lob und Dank gelten dem eingebornen Gottessohn, der Heiligen Dreifaltigkeit. — Der dem Bischof Julian von Toledo (gestorben 690) wohl zu unrecht zugeschriebene Commentarius in Nahum zeigt nicht nur allenthalben eine große Vorliebe für Dreiteilungen, sondern an einzelnen Stellen auch ein ausgeprägtes Interesse für trinitarische Betrachtungen: n. 29. 38—40. 63 (PL 96, 721 C. 725 f. 735).

in Spanien zusammenfallen, sind davon unberührt[41]. Von hier aus wäre es eine reizvolle Aufgabe, zu prüfen, wie sich auf dem Boden der jungen angelsächsischen Kirche die Wasser mischen, wie etwa bei einem Beda dem Ehrwürdigen noch römisches Denken und Beten vorwiegt[42], dann aber die irisch-spanischen Einflüsse mehr und mehr auch hier das Gepräge des religiösen Lebens bestimmen.

Von ähnlicher Art, aber um einen Grad weniger stark ausgeprägt als in der spanischen sind die Spuren antihäretischer Geisteshaltung in den vorwiegend dem sechsten und siebenten Jahrhundert entstammenden Denkmälern aus der gallikanischen Kirche[43]. In der gallikanischen Liturgie herrscht ein ähnliches Schwanken in der Anredeordnung der Gebete, wenn auch die Grundschicht, die noch die altüberlieferte Anredeordnung aufweist, von größerer Mächtigkeit ist. Kennzeichnend ist die Anrede *Salvator mundi* in gallikanischen Christusgebeten. Auffällig ist eine als *trecanum* bezeichnete, aus dreierlei Versen in bestimmter Ordnung aufgebaute Anlage des Kommunionsgesanges, die ausdrücklich als *signum catholicae fidei de Trinitatis credulitate procedens* eingeführt wird[44]. Auch in der Taufordnung verrät sich die Vorliebe für trinitarische Symbolik, wenn das Glaubensbekenntnis dreimal wiederholt wird, *ut ipse numerus repetitionis in signo conveniat Trinitaris*[45].

Wir können nun an die Frage herantreten, wie das Ferment der antiarianischen Frömmigkeitshaltung in den folgenden Jahrhunderten weitergewirkt hat und in welchen Umformungen und Verwandlungen es für die Gestalt der mittelalterlichen Geistesart mit-

---

[41] Vgl. die Skizze der kerygmatischen Haltung Gregors nach seinen Ezechielhomilien bei J. A. Jungmann, Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung, Regensburg 1936, 45—52.

[42] Vgl. J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt I, Wien 1873, 86—93.

[43] Jungmann, Die Stellung Christi 79—85.

[44] Expositio antiquae liturgiae gallicanae ed. Quasten (Opuscula et Textus, ser. liturg. 3), Münster 1934, 23. Für den näheren Aufweis der trinitarischen Anlage des gallikanischen Kommunionsgesangs s. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia (im Druck).

[45] Missale gallicanum vetus (Muratori II, 711; vgl. 721). Auch M. J. Metzger, Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein (Freiburg 1914) 158, sieht darin einen „Reflex der arianischen Kämpfe". — Es scheint übrigens, daß man in Gallien bei der Taufe vielfach an Stelle des Apostolischen das der Häresie schärfer entgegengesetzte Nicäno-Konstantinopolitanische Symbolum gebraucht hat; vgl. P. de Puniet, Catéchuménat: DACL II, 2608 Anm. 9; E. Bishop, Journal of Theological Studies 4 (1903) 566. — Noch in späteren Texten wird dieses Symbolum, das die neugeweihten Priester nach der Weihe sprechen mußten, schlechthin als *fides sanctae Trinitatis* bezeichnet; s. V. Leroquais, Les pontificaux manuscrits, Paris 1937, I, 112. 132. 256; II, 18. 233. 310. 366.

bestimmend geworden ist. Es handelt sich, wie schon früher angedeutet, hauptsächlich um den karolingischen Raum, den Schmelztiegel der mittelalterlichen Kultur, wo neben bodenständig gallikanischen Überlieferungen nun das durch die Angelsachsen, vor allem durch Alkuin und seine Schule, vermittelte religiöse Kulturgut aus dem spanischen Bereich wirksam wird und wo es sich mit den gleichfalls von den Angelsachsen, aber auch direkt aus Rom überkommenen Elementen verbindet.

V. Fides Trinitatis

Wir haben im Vorstehenden bereits gesehen, mit welchem Nachdruck das Dogma von der Dreieinigkeit in der Zeit des Glaubenskampfes in den Mittelpunkt des religiösen Interesses gerückt wurde. Solange das Christentum noch daran war, die Welt zu erobern, solange sein Licht noch dem Dunkel des Heidentums gegenüberstand, bot es sich dem christlichen Bewußtsein dar als die frohe Botschaft vom Heil, das uns in Christus geworden ist. Jetzt, wo der Glaube im geheimnisvollen Verhältnis der göttlichen Personen bedroht ist, erscheint der wahre Glaube als *fides Trinitatis*[1]. Die *τριαδικὴ πίστις* war schon im Glaubenskampf des vierten und fünften Jahrhunderts zum Losungswort geworden. „Bewahre uns im trinitarischen Glauben (*ἐν τριαδικῇ πίστει*) bis zum letzten Atemzuge", war ein Gebet der noch griechischen Basiliusanaphora Ägyptens[2]. Den Widerhall dieses im Osten erschollenen Rufes vernehmen wir in der abendländischen Christenheit, und zwar auch in Zusammenhängen, die außerhalb der Glaubenskontroverse stehen[3]. Um so stärker wird der-

[1] Daß die grübelnde Beschäftigung mit dem Geheimnis der Trinität durch die Häresie erzwungen wird, bedauert schon der hl. Hilarius, De Trinitate II, 1 f (PL 10, 50 f): der Glaube würde genügen, aber die Häretiker nötigen uns *illicita agere, ardua scandere, ineffabilia eloqui.*

[2] Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I, 88. — Für weitere verwandte Texte aus dem Orient s. Jungmann, Die Stellung Christi 193 Anm. 17.

[3] Nach dem um 386 geschriebenen Brief von Paula und Eustochium an Marcella bei Hieronymus, Ep. 46 c. 3 (PL 22, 485) wird durch die drei Namen der Heiligen Stadt: Jebus, Salem und Jerusalem, auf die *Trinitatis fides* hingewiesen. — Der hl. Patricius, dessen Attribut nicht umsonst das dreigeteilte Kleeblatt ist, wollte, wie er in seiner Confessio n. 6 al. n. 14 (PL 53, 804 A) bemerkt, die christliche Botschaft verkünden nach dem Maße des Glaubens an die Dreieinigkeit, *in mensura itaque fidei Trinitatis.* — Einigermaßen überraschen mag es, daß der Ausdruck *fides Trinitatis* für den christlichen Glauben auch bei Gregor dem Großen, Moralia 33, 18. 20 (PL 76, 683 f) auftaucht, während Gregors Schriften sonst doch kaum eine Spur von antihäretischer Haltung des religiösen Denkens erkennen lassen. Der Ausdruck ist an der genannten Stelle denn auch durch den Zusammenhang veranlaßt: Um in der allegorischen Deutung von Job 40, 20 unter *funis* den Glauben verstehen zu können, wird das Wort vom *funiculus triplex* herangezogen, das dann zur Trinität hinführt.

selbe Ton vernehmbar, nachdem das Abendland auch selbst durch den Kampf hindurchgegangen ist. Im älteren Gelasianum, das uns römische Liturgie mit gallikanischen Einschüben des siebenten Jahrhunderts vermittelt, wird in einer *Hanc-igitur*-Formel um Gottes Schutz gebetet für die Bewohner des Klosters, *ut semper in tua religione laetantes instanter in sanctae Trinitatis fide catholica perseverent*[4]. In einer dem neunten Jahrhundert angehörigen *Confiteor*-Formel aus S. Gatien in Tours klagt sich der Beter an: *Filiolos meos et filiolas, quos in baptismo Christi suscepi, et omnes mihi subiectos fidem sanctae Trinitatis non docui*[5]. Ein Ordo der Krankenölung des elften Jahrhunderts aus Bobbio läßt die Salbungsformel beschließen mit dem Wunsche, *ut ... salveris in fide sanctae Trinitatis*[6]. Heute noch beten wir im Officium des 11. November: *Sanctae Trinitatis fidem Martinus confessus est*, offenkundig ein Erbstück mindestens aus karolingischer Zeit[7]. Besonders bezeichnend für das alles andere verdunkelnde trinitarische Interesse der gallischen Kirche ist das mozarabische Meßformular des Palmsonntags, an dem die *traditio symboli* stattfand, die zu einer Überschau über den Glaubensinhalt einlud[8]. Die eröffnende Formel, die sogenannte *missa*, ist ganz dieser Aufgabe gewidmet; sie ist nichts anderes als eine in gehobener Sprache entwickelte Umschreibung des Trinitätsdogmas. Sie beginnt: *Catholicam fidem, fratres carissimi, cordis integritate servantes, Deum Patrem, Deum Filium, Deum fateamur et Spiritum Sanctum. Neque tamen Deos plures adfirmare gentiliter audeamus, sed in tribus unum Deum fiducialiter adoremus. Una quippe est Trinitas essentia, nec est altera creatrix aeterna substantia*, worauf noch die Gleichheit an Macht, an Rang, an Ewigkeit und die Gemeinsamkeit aller Werke der Schöpfung und der Heiligung hervorgehoben wird.

Nicht das ist das Neue, daß das Geheimnis der Trinität überhaupt betont wird, und daß man sich leicht, etwa durch eine beiläufig begegnende Dreizahl, auf dasselbe hinlenken läßt. Das war von jeher selbstverständlich, und dafür bietet auch schon die Frühzeit Beispiele[9]. Auch nicht, daß das ganze Glaubensgut in drei Hauptstücken

[4] III, 50 (Wilson 264).

[5] Sakramentar von S. Gatien-Tours: E. Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus I, 6, 7, ordo III (Antwerpen 1736: I, 776).

[6] L. A. Muratori, Antiquitates Italicae medii aevi IV, Mailand 1741, 845 D.

[7] Vgl. Liber responsalis (PL 78, 811 D).

[8] Férotin, Le Liber moz. sacr. 223—226.

[9] Ein solches bieten die drei Gebetszeiten während des Tages mit Gebet zur dritten, zur sechsten und zur neunten Stunde, die bereits im 3. Jh. zur Lebensordnung des Christen gehören. Schon Tertullian, De oratione c. 25 (CSEL 20, 197 f), findet, sie seien festgesetzt, um uns zu erinnern, daß wir *debitores trium*

nach den drei göttlichen Personen vorgetragen wird; das geschah schon im Apostolischen Glaubensbekenntnis, und bereits Novatian hat seiner Zusammenfassung der christlichen Lehre den Titel *De Trinitate* gegeben. Das Neue ist eine Sprechweise, die den Glaubensinhalt mit der Lehre von der heiligsten Dreifaltigkeit zu identifizieren scheint, und eine Häufigkeit der Erwähnung des Geheimnisses, die es in den verschiedensten Zusammenhängen in die Erinnerung ruft. Während in den Texten der vorfränkischen römischen Liturgie die drei Personen nur selten als solche hervorgehoben werden[10] und das Wort *Trinitas* nur ganz ausnahmsweise einmal erscheint[11], beginnen im karolingischen Zeitalter die trinitarischen Gedankengänge in der römischen Liturgie sich auszubreiten. Es erscheint zu Beginn des achten Jahrhunderts im älteren Gelasianum die auf spanischen Ursprung weisende Dreifaltigkeitspräfation. Um 800 taucht die vollständige heute gebräuchliche Dreifaltigkeitsmesse in Sakramentarhandschriften auf[12], die von Alkuin, wenn nicht geschaffen, so doch ins Sakramentar eingefügt und im Wochenzyklus der Votivmessen dem Sonntag zugewiesen ist[13]. Der Sonntag erhält trinitarisches Gepräge[14]. Im folgenden Jahrhundert wird dann auf fränkischem Boden erstmals, anscheinend durch Bischof Stefan von Lüttich (gestorben 920), auch ein eigenes Fest der heiligsten Dreifaltigkeit gefeiert, das in Rom bezeichnenderweise noch von Alexander III. (gestorben 1181) als überflüssig ab-

---

Patris et Filii et Spiritus Sancti seien. — Cyprian, De dom. oratione c. 34 (CSEL 3, 292), sieht in der Dreizahl der Horen und in deren Abstand von je drei Stunden ein *sacramentum Trinitatis*. Es bedurfte also keines arianischen Anstoßes, wenn Isidor von Sevilla, De eccl. off. I, 19 (PL 83, 757 f) ähnliche Gedanken ausspricht.

[10] Vgl. A. Klaus, Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl 1938, 3—17; 28—31. — Wenn in der heute noch üblichen Schlußformel des liturgischen Gebetes, *Per Dominum nostrum*, nach der Nennung Gottes und Christi auch der Heilige Geist genannt wird, so sind das zwar die drei göttlichen Personen, aber sie sind nicht in ihrem innergöttlichen Verhältnis betrachtet, sondern in ihrer heilsökonomischen Offenbarung, in der vor allem der Sohn als Mensch und Mittler im Vordergrunde steht.

[11] In einer Präfation des Leonianums (Feltoe 46), der zufolge die zwölf Grundsteine des himmlischen Jerusalem darauf hinweisen, daß das Geheimnis des vierfältigen Evangeliums in der Trinität gründet. Die Stelle ist verwandt mit Augustinus, Enarrationes in ps. 86 n. 4 (PL 37, 1103 f).

[12] Klaus 21 f.

[13] PL 101, 445 f. Klaus 76—107.

[14] Vgl. oben 38. Ansätze zu einer solchen Auffassung des Sonntags zeigt schon das zu Ende des 7. Jh. entstandene Antiphonar von Bangor in Irland, wo auf das sonntägliche *Laudate pueri* und *Te Deum* ein Lobpreis der drei Personen und ihrer Einheit als Kollekte folgt. F. E. Warren, The Antiphonary of Bangor II (HBS 10) 32 (n. 123; vgl. n. 125); vgl. 81.

gelehnt wird[15]. Seit dem neunten Jahrhundert erscheint in römisch-fränkischen Meßbüchern der Typus von Offertoriumsgebeten mit dem Anfang *Suscipe, sancta Trinitas*, ebenso das Schlußgebet *Placeat tibi, sancta Trinitas*[16], also mit der Anrede, wie sie in gallischen Liturgien geläufig war. Das Kyrie der Messe, das in römischer Überlieferung ähnlich wie im Orient einfach eine Christusanrufung war, bei der die Anrede *Kyrie* mit der Anrede *Christe* wechselte, erhält, auf die dreifache Dreizahl festgelegt, in der karolingischen Liturgieerklärung des neunten Jahrhunderts[17] eine bis in die Gegenwart zähe festgehaltene trinitarische Deutung. Ein besonderes Gebet zur Verehrung der heiligsten Dreifaltigkeit, *trina oratio*, geht seit dem zehnten Jahrhundert in den Klöstern verschiedenen Horen des Offiziums voraus[18]. Die aus derselben Zeit stammende, weit verbreitete Admonitio synodalis verlangt von den Priestern, sie sollten den Segen erteilen mit einer Fingerhaltung, die die Trinität andeutet: *strictis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Trinitas innuitur*[19]. In der Schwurgebärde hat sich die Dreifingersymbolik bis heute erhalten[20]. In der Karolingerzeit werden auch Urkunden und Handschriften häufiger, die „im Namen" des dreieinigen Gottes beginnen[21].

---

[15] Klaus 108—121. Durch Johannes XXII. wurde das Fest 1334 für die ganze Kirche vorgeschrieben; ebd. 127 f. — Die Dreifaltigkeitspräfation wurde von Rom aus erst durch Clemens XIII. 1759 als durchgehende Sonntagspräfation bestimmt; Decreta authent. Congr. S. Rit. II, Rom 1898, n. 2449.

[16] Beide, zusammen mit weiteren Formeln gleicher Art, im Sakramentar von Amiens; s. den Messordo des Sakramentars hrsg. von V. Leroquais (Eph. liturg. 1927) 441 f. 444.

[17] Amalar, De off. eccl. III, 6 (PL 105, 1113 f).

[18] L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II, Freiburg 1933, 504. — Th. Symons, A note on trina oratio: Downside Review 42 (1924) 67—83, nach JL 4 (1924) 251.

[19] Die Stelle ist nicht in jeder der vielen, noch nicht kritisch gesichteten Textformen (s. darüber H. Leclercq, DACL VI, 576—579) enthalten, findet sich aber u. a. in der aus einer Neresheimer Hs. geschöpften, auf den hl. Ulrich von Augsburg zurückgeführten Fassung (PL 135, 1071 f). — Zur Geschichte des Segensgestus s. Eisenhofer, Handbuch I (1932) 280 f.

[20] Die ausdrückliche Deutung auf die drei göttlichen Personen findet sich zuerst im Appenzeller Landbuch von 1409. E. v. Künßberg, Schwurgebärde und Schwurfingerdeutung (Das Rechtswahrzeichen 4), Freiburg 1941, 1 ff.

[21] Einzelne Verfügungen Karls des Großen, z. B. diejenige von 806 über die Teilung des Reiches, beginnt mit diesen Worten (MG Leges I, 140): *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* ebenso sein Rundschreiben von 812 über die Taufliturgie (ebd. I, 171). Ähnlich, nur feierlicher, die von M. Buchner (Lexikon f. Theol. u. Kirche VI, 167) um 816 datierte und an den fränkischen Hof verlegte Konstantinische Schenkung (C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, Tübingen 1924, 107—112), die auch sonst das Bekenntnis zum trinitarischen und zum christologischen Dogma stark zur Schau trägt. — Hieher gehört auch das gelasianische Sakramentar des Cod. 348 von St. Gallen (um 800), dessen

Eine ähnlich starke Betonung des trinitarischen Geheimnisses findet sich auch da und dort in den spärlichen Denkmälern der damaligen Glaubensverkündigung, soweit sich diese überhaupt zu einer selbständigen Darstellung des Glaubensgutes erhebt. In der Sammlung der 15 kurzen katechetischen Predigten, die früher dem heiligen Bonifatius zugeschrieben wurden, die aber um einige Jahrzehnte jünger sind[22], gibt der Prediger an fünf Stellen eine knappe Zusammenfassung der christlichen Lehre. Jedesmal ist es das Bekenntnis zu den drei göttlichen Personen, das den wahren Glauben darstellt, zu dem aber die Werke hinzukommen müssen; so heißt es z. B.: *Hoc est verbum fidei, quod praedicamus, ut credamus in Deum Patrem omnipotentem, et in Jesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum, et credamus in Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem in unitate et Trinitate, trinum in personis et nominibus et unum in deitate maiestatis et potestatis*[23].

Die neuen Ansätze erweisen sich dann als ein lebendiger Keim, aus dem in der Folgezeit weitere Bildungen hervorgehen. Die Anrufung der drei göttlichen Personen und der heiligsten Dreifaltigkeit wird um die Jahrtausendwende in den Anfang der Litanei eingefügt, wo sie im neunten und zehnten Jahrhundert meist noch gefehlt hat[24]. Seit dem dreizehnten Jahrhundert wird die Nennung der drei göttlichen Personen, die der Herr selber mit der Spendung der Taufe verknüpft hat, mehr und mehr auch in die sakramentale Form anderer Sakramente, der Firmung, der Lossprechung, hineingenom-

---

Titelseite in großen Zierbuchstaben beginnt: *In nomine sancte Trinitatis incipit liber sacramentorum.* K. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum[2], Münster 1939, S. 1.

[22] Ps.-Bonifatius, Sermones I—XV (PL 89, 843—872). — Zur Frage der Herkunft vgl. F. Flaskamp, Die Missionsmethode des hl. Bonifatius: Zeitschrift f. Missionswissenschaft 15 (1925) 48 f.

[23] Ps.-Bonifatius, Serm. VI, 1 (PL 89, 855 B); vgl. ebd. I, 2; V, 1; VII, 2; XV, 2. Von der Erlösungslehre ist in diesen Zusammenfassungen insofern die Rede, als bei Aufzählung der drei Personen an zweiter Stelle Jesus Christus, also der Gottmensch, genannt wird. Außerdem wird in anderem Zusammenhang in schlichter Weise die Heilsgeschichte erzählt. — Vgl. eine ähnliche Zusammenfassung bei Pirminius, Scarapsus c. 28 b (ed. Jecker, Die Heimat des hl. Pirminius, Münster 1927, 66). Doch spielt bei Pirminius das Trinitarische nicht eine so große Rolle. — Siehe auch die legendarische Vita des hl. Patrick ed. W. Stokes, The tripartite life of St. Patrik (Rerum brit. Scriptores), London 1887, I, 100, angeführt bei W. Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung, Diss. Bonn 1909, 26 f. — In späterer Zeit läßt noch Wolfram von Eschenbach, Parzival XVI (ed. Lachmann[6] 817, V. 11 ff) den Priester vor der Taufe des Feirefiz ein Glaubensbekenntnis sprechen, daß fast nur von der Trinität handelt.

[24] Belege s. bei Jungmann, Missarum sollemnia (im Druck), in der Besprechung des Kyrie.

men[25], nachdem sie bei Segnungen schon früher im Gebrauch gestanden hat[26]. Ungefähr seit derselben Zeit eröffnet die trinitarische Formel, verbunden mit dem Kreuzzeichen, das man wohl auch mit drei Fingern gemacht wissen wollte[27], mehr und mehr jedes Gebet und jedes fromme Werk[28]. Seit der Wende des Mittelalters wird sie dann bekanntlich in dieser Verbindung in den Katechismen als kürzester Gesamtausdruck des katholischen Glaubens gewertet. Trinitarische Leitgedanken erhalten auch im theologischen und religiösen Schrifttum des hohen Mittelalters mitunter eine ausnehmend große Bedeutung. Das bekannteste Beispiel dafür ist Bonaventura, der überall Spuren der Dreieinigkeit findet und der bis in seine Darstellungs- und Ausdrucksweise hinein vom trinitarischen Gedanken erfüllt ist[29].

Auch die bildende Kunst ist auf der Suche nach Ausdrucksformen für das Geheimnis. Seit dem elften Jahrhundert ist die Taufe Jesu „in alle neutestamentliche Zyklen aufgenommen und öfter als irgend eine andere neutestamentliche Szene dargestellt" worden, aber nicht wie in der älteren Kunst, um damit auf das Sakrament der Taufe hinzuweisen, „sondern der damit verbundenen Offenbarung des trinitarischen Gottesglaubens wegen"[30]. Gegen Ende des Mittelalters gesellen sich zu dieser Darstellung andere, die neben dem Sohne auch den Vater (und manchmal auch den Heiligen Geist) in menschlicher Gestalt wiedergeben, und es setzt eine neue Entwicklung ein, die besonders in den zahlreichen Bildern der Krönung Mariä und in den verschiedenen Abwandlungen der Darstellung des Gnadenstuhles zum Ausdruck kommt.

---

[25] Zu den frühesten Zeugen gehört Thomas von Aquin, Summa theol. III, 72, 4; 84, 3 ad 3. Bei der Firmung tritt die trinitarische Formel vereinzelt schon im 9. Jh. auf, so im Ordo von St. Amand (L. Duchesne, Origine du culte chrétien[5], Paris 1925, 490) und in der Konstantinischen Schenkung (C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, Tübingen 1924, 109 Z. 46).

[26] Vgl. Eisenhofer, Handbuch I, 278.

[27] So Innozenz III, De s. altaris mysterio II, 45 (PL 217, 825).

[28] Am Beginn des Stufengebetes erscheint sie erst seit dem 14. Jh.; so im Missale der Zisterzienser: F. Schneider, L'ancienne messe cistercienne, Tilburg 1929, 131 f.

[29] Vgl. Pourrat, La spiritualité chrétienne II, 266: „Zu Ehren der göttlichen Personen wird jede Idee in drei Teile geteilt und jede Behauptung auf drei Gründe gestützt." — Über die Dreizahl und ihre Deutung im Kirchenbau s. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters, Freiburg 1902, 71f u. ö. — Auf trinitarische Konzeptionen in der mittelalterlichen Geschichtsauffassung und auf trinitarisches Gedankengut auf verschiedenen Kulturgebieten des Mittelalters weist hin G. Schreiber, Theol. Revue 41 (1942) 79 f. Vgl. besonders auch A. Dempf, Sacrum Imperium, München 1929, 268—284.

[30] Künstle, Ikonographie I, 378.

Wie schon oben angedeutet, handelt es sich dabei zwar nicht mehr um unmittelbare Rückwirkungen der Abwehr des Arianismus. Wohl aber ist das im Abwehrkampf hochgesteigerte Interesse für alles Trinitarische zum auslösenden Faktor geworden, daß diese Entwicklungsrichtung eingeschlagen und gerade diese Glaubensgedanken gepflegt und in immer neuen Gestaltungen dargestellt wurden.

VI. „Christus, unser Gott"

Noch unmittelbarer als in der Hervorhebung des Trinitätsgeheimnisses mußte sich die Rückwirkung des Abwehrkampfes auf das Glaubensbewußtsein zeigen in der Auffassung und Darstellung von Christus selbst, um dessen Person ja jener Kampf entbrannt war.

Auf den größeren Teil der Bibeltexte, die die Arianer den Katholiken als Beweis dafür entgegenhielten, daß der Sohn unter dem Vater stehe, mußte die Antwort lauten: das ist gesagt von der menschlichen Natur in Christus, nicht von seiner Gottheit. So wenn verwiesen wurde auf sein Beten, auf seine Unterwerfung unter den Willen des Vaters, auf seine Erniedrigung im Leiden, auf die Verherrlichung, die er vom Vater empfängt. Diese Antwort ist auch immer wieder gegeben worden. Sie muß auch einigermaßen ins Volksbewußtsein übergegangen gewesen sein; denn König Sisibut, der doch mehr das Glaubensbewußtsein des neubekehrten Westgotenvolkes als die Wissenschaft der Theologen vertritt, beklagt sich in seinem Brief an den Langobardenkönig, daß die Arianer beständig das, was von der Menschennatur gesagt ist, von der Unterwerfung des Gottessohnes verstehen, während katholischer Glaube sehr wohl zu unterscheiden wisse, was der Gottheit und was der Menschheit zukommt und daß Christus nur nach der *forma servi* unter dem Vater steht[1]. Auch die Schrift gegen Varimad[2] bringt in der langen Reihe der Antworten an verschiedenen Stellen diese Lösung — aber sie bringt sie nicht mit jener Standhaftigkeit und Zähigkeit, die wohl am Platze gewesen wäre. Manchmal ist es nicht viel mehr als ein Ausweichen; so wenn der Verfasser dem Worte: „Vater, verherrliche deinen Sohn", entgegenhält, daß ja auch der Sohn den Vater verherrlicht habe[3], oder wenn er auf den Hinweis, daß dem Vater Dank gesagt werde durch Christus *(per ipsum)*, nur zu sagen weiß, daß schon Paulus auch ohne Nennung des Sohnes dem Vater Dank sage[4], oder wenn er den Stellen gegenüber, in denen gesagt

[1] Sisibut, Ep. 8 (PL 80, 376).
[2] Contra Varimadum lib. I (PL 62, 351—400). Vgl. oben 58 Anm. 4.
[3] Ebd. I, 17 (PL, 62, 366).
[4] Ebd. I, 45 (PL 62, 382 f); vgl. I, 59 (390 f).

wird, daß der Sohn den Vater gebeten habe, diejenigen anführt, an denen er ohne ein solches Gebet Wunder gewirkt hat[5].

Eine gewisse Empfindlichkeit zeigt die katholische Apologie besonders dort, wo es sich um den Zustand des auferstandenen und verklärten Christus und um sein Herrschertum handelt. Hier will man überhaupt nicht gern von Unterordnung reden. Avitus von Vienne bleibt zwar auch gegenüber dem Hinweis auf den Namen, den der Vater Christus gegeben hat[6], bei der klassischen Unterscheidung: *non ei quem genuit, sed illi quem misit*[7]. Aber in anderen Fällen spürt man die Neigung, nicht mehr vom Herrschen des Gottmenschen Christus, mit dem dieser dem Vater untergeordnet bleibt, zu reden, sondern nur vom gemeinsamen Herrschen der drei göttlichen Personen[8], und auch das Wirken des Herrn als unser Fürsprecher beim Vater (I Jo 2, 1; Röm 8, 13) sucht man abzuschwächen: dasselbe Amt des Parakleten werde ja auch vom Heiligen Geist ausgesagt, der gleichfalls für uns Fürsprache einlegt[9]. Es ist

---

[5] Ebd. I, 29 (PL 62, 372 f).

[6] Phil 2, 9. Diese und verwandte Stellen, die von der Verherrlichung Jesu durch den Vater sprechen, kehren in der arianischen Polemik häufig wieder. Vgl. z. B. Sisibut, Ep. 8 (PL 80, 376 C).

[7] Avitus, Dialogi cum Gundobado rege n. 29 (MG Auct. ant. VI, 2, S. 12 Z. 7).

[8] Von dieser Auffassung geht der Diakon Ferrandus aus in seinem Briefe bei Fulgentius, Ep. 14, 35 (PL 65, 424): *Unum regnum Patris et Filii et Spiritus Sancti credimus et fatemur, simul eos dominari creaturis omnibus sentientes.* Darum stößt er sich an der Fassung der Schlußformel in den Orationen, die auch in Afrika lautete: *Per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti;* aber er denkt nicht einmal daran (und auch Fulgentius verbessert ihn nicht), daß das *regnare* hier von Christus in seiner Menschennatur ausgesagt wird, und wundert sich nur darüber, daß der Ausdruck hinsichtlich des Heiligen Geistes so gefaßt sei, *ut regnantes adunare, non simul regnare Spiritus Sanctus intimetur.* In ähnlicher Auffassung beruft sich Fulgentius, Ad Monimum II, 5 (PL 65, 184) auf denselben Orationsschluß für die Gleichheit der drei göttlichen Personen: *Cuius* (sc. *precationis) consummatio, dum Filii et Spiritus Sancti complectitur nomen, ostendit nullum esse in Trinitate discrimen.* — Das *commune regnum Patris et Filii et Spiritus Sancti* wird auch betont in der Schrift Contra Varimadum II, 62 (PL 62, 425 C). Ebenso spricht König Sisibut, Ep. 8 (PL 80, 378) im gleichen Sinne vom Heiligen Geist, *qui cum Patre et Filio in unitate virtutis aequalis vivit et regnat.* Avitus von Vienne, Dialogi cum Gundobado rege n. 15 f (MG Auct. ant. VI, 2, S. 7) will selbst in der Stelle I Kor 15, 24: *cum tradiderit regnum Deo Patri* keine Unterordnung sehen, da ja auch der Vater dem Sohne das Reich übergeben habe. Erst in I Kor 15, 28 (*tunc etiam ipse Filius subiectus erit illi)* erkennt er an, daß von der geschaffenen Natur die Rede ist.

[9] Contra Varimadum II, 55 f (PL 62, 424). Vgl. auch den Julian von Toledo zugeschriebenen Kommentar In Nahum n. 45 (PL 96, 727), wonach Christus *advocatus* ist, weil er zur Buße einladet, Gerechtigkeit schenkt und zur Herrlichkeit führt.

klar, daß in solcher Luft das Bild des österlich verklärten Gottmenschen etwas verblassen mußte und daß sich das Interesse, wie wir es in der gallischen Kirche schon seit dem fünften Jahrhundert deutlich feststellen können, umsomehr dem Weihnachts- und Epiphaniegedanken zuwenden mußte, der huldigenden Verherrlichung des Gottessohnes, der im Kleide der Menschennatur auf Erden erschienen war. Insbesondere war es selbstverständlich, daß man im liturgischen Gebet nun das alte *per Christum* nach Möglichkeit mied und daß auch die darangeknüpfte Wendung: *qui tecum vivit et regnat*, eine Umbildung oder wenigstens eine Umdeutung in genannter Richtung erfahren mußte[10]. Das *in unitate Spiritus Sancti* wird in ein deutlicheres, übrigens auch früher manchmal gebrauchtes *cum Spiritu Sancto* umgebildet, um so das gleiche göttliche Walten der drei Personen hervorzukehren[11]. Außerdem ist schon durch die Neutralisierung der Gebetsanrede, die bald an den Vater, bald an den Sohn, bald an die ganze heilige Dreifaltigkeit gerichtet wird, dafür gesorgt, daß das *regnare* (in der nun vorherrschenden Fassung *qui vivis et regnas*, bzw. *dominaris)* auf die göttliche Herrschermacht bezogen wird.

Gewiß ist man weit davon entfernt, nach der Verherrlichung Christi in monophysitischer Weise das Fortleben seiner Menschheit zu bestreiten, aber man vermeidet es nach Möglichkeit, das Göttliche und das Menschliche zu scheiden. Man spricht lieber vom glorreichen Leben des Dreieinigen, vom ewigen Herrschen Gottes, und auch wenn Christus genannt wird, spürt man es oft deutlich, daß dabei seine Gottesnatur im Vordergrunde steht, nicht viel anders, wie wenn in Gebeten orientalischer Liturgien die Anrede lautet: Christus, unser Gott. Eine spanische Inschrift aus der Zeit von König Rekkared, die von der Gründung dreier Kirchen spricht, beginnt: *In nomine Dei nostri Jesu Christi consecrata est ecclesia*[12]. Nicht selten hat man den Eindruck, daß Christus einfach für Gott steht. Hieher gehört der oft zitierte Eingang der Lex Salica: *Vivat qui Francos diligit Christus, eorum regnum usque in sempiternum custodiat*[13].

---

[10] Vgl. das 134 Nummern umfassende Verzeichnis der mozarabischen Doxologien und Schlußformeln bei Férotin, Le Liber ordinum 534—541.

[11] Ebd. n. 50 ff u. ö.

[12] H. Leclercq, Espagne: DACL V, 457f. Die Inschrift schließt: *Haec sancta tria tabernacula in gloriam Trinitatis indivisae . . . aedificata sunt.*

[13] Lex Salica emendata ed. Holder (1879) 1f. Die Hs von Besançon-St. Gallen 731 (ed. Holder 1880, S. 1) schließt den Segenswunsch: . . . *dominantium dominus Jesus pietatem concedat.* — Vgl. das Urteil bei H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter 166 über Christus im Leben der Franken: „Er ist gleichsam ihr Nationalgott." Auch Ida Fr.

Ohne Zweifel wird man hier und bei verwandten Erscheinungen späterer Zeit, auf die wir noch zurückkommen, unmittelbar weniger an Auswirkungen antiarianischer Haltung zu denken haben, als vielmehr an eine gewisse volkstümliche Vereinfachung der christlichen Botschaft, wie sie der primitiven Geistesart dieser Menschen und der oft mehr als notdürftigen Unterweisung entsprach. Aber es ist nicht zu leugnen, daß die Glaubensverkündigung auch dort, wo sie sich entfalten konnte, vielfach solchen Auffassungen entgegenkam. Alkuin selbst hat in der Vita des heiligen Willibrord diesem eine Missionspredigt in den Mund gelegt, die an entscheidender Stelle Gott und Christus einfach gleichsetzt: Der Glaubensbote redet den König an: „Nicht Gott verehrst du, sondern den Teufel, der dich, König, im ärgsten Wahn gefangen hält, um deine Seele den ewigen Flammen zu überliefern. Es gibt keinen Gott außer dem einen, der Himmel und Erde geschaffen hat ... Als sein Diener zeuge ich heute vor dir, damit du endlich vom Wahn des alten Irrtums, den deine Väter hegten, ablassest und im Glauben an den einen allmächtigen Gott, unseren Herrn Jesus Christus *(credens in unum Deum omnipotentem Dominum nostrum Jesum Christum)* dich taufen lassest“[14]. In der Sammlung katechetischer Schriften aus St. Emmeram, in der man einen karolingischen Missionskatechismus erkannt hat[15], ist schon dem Herausgeber aufgefallen, wie wenig von spezifisch christlichen Lehren die

---

Görres, Die siebenfache Flucht der Radegundis, Salzburg 1937, 37, urteilt von den Franken der frühen Merowingerzeit: für viele werde Christus wohl nur der neue Heergott gewesen sein, der Siegspender. — Auch für die übrigen Germanenstämme ergibt sich ein ähnliches Bild bei H. Lother, Die Christusauffassung der Germanen (Gütersloh 1937), dessen Ergebnis H. Wiedemann, Theol. Revue 36 (1937) 203 zusammenfaßt: die Germanen wurden „nicht zum Christentum, sondern zu Christus bekehrt“, in dem sie den besseren Gott erkannten.

[14] Alkuin, Vita Willibrordi c. 11 (Acta SS Nov. III, 442). Vgl. H. Wiedemann, Die Sachsenbekehrung, Hiltrup 1932, 55. — Selbstverständlich läßt der hochgelehrte Alkuin bei andern Gelegenheiten, und zwar auch für die schlichte Volksbelehrung, ähnlich wie es Karl der Große in der Predigtanweisung der Admonitio generalis von 789 (n. 81; MG Leges I, 66) tut, die Begriffe auseinandertreten; vgl. vor allem Alkuin, Ep. 110 (MG Ep. Karolini aevi II, 159), wo er für die Avarenmission einen Predigtplan entwirft: man solle zuerst von der Unsterblichkeit der Seele und von der ewigen Vergeltung sprechen, dann sei mit aller Sorgfalt die *fides sanctae Trinitatis* zu lehren und darauf der *adventus pro salute humani generis Filii Dei D. N. Jesu Christi* nebst Leiden und Auferstehung des Herrn darzulegen. Anderseits neigt doch auch Alkuin entschieden zu jener vereinfachenden Ausdrucksweise. Der Gedankengang der Willibrord-Vita kehrt wieder, wenn es bei der Erklärung der Taufzeremonien Ep. 134 (a. a. O. 202 Z. 16) heißt: *Exsufflatur etiam, ut fugato diabolo Christo Deo nostro paretur introitus.* Gleichlautend Ep. 137 (a. a. O. 214 Z. 23). Vgl. Ep. 143 (a. a. O. 226 Z. 8): *in Christi Dei nostri tempora.* Der Ausdruck *Deus Christus* auch z. B. Ep. 110 (a. a. O. 158 Z. 6); Ep. 138 (a. a. O. 216 Z. 28).

[15] J. M. Heer, Ein karolingischer Missionskatechismus, Freiburg 1911.

Rede ist[16]. Zwar handeln von den fünf Stücken, aus denen die Sammlung besteht, vier von der Taufliturgie, wobei in der Umschreibung des Symbolums auch Leiden und Auferstehung des Erlösers genannt und darauf vom Empfang von Christi Leib und Blut gesprochen wird[17], aber das umfangreichste, als systematische Anleitung entworfene Stück, *Ratio de catechizandis rudibus*, geht, obwohl Titel und Einleitung von Augustinus entlehnt sind, der die Heilsgeschichte in den Mittelpunkt stellt, nirgends auf das Christusgeheimnis näher ein, sondern verlangt nur den Übergang vom Teufel zu Christus, dessen Gebote man halten müsse, und umschreibt dann in vielen Wendungen den Inhalt der Gebote sowie die Pflicht, den Götzendienst aufzugeben und den Schöpfer der Welt allein anzubeten[18]. Man hat den Eindruck, daß es dem Katecheten, anders als einst dem heiligen Augustin, nur auf den Entschluß, sich taufen zu lassen und die Gebote zu erfüllen, ankam, während alles mehr Lehrhafte, weil einschlußweise schon bejaht, vorderhand in einem gewissen Dunkel bleiben konnte und insbesondere die Begriffe Gott und Christus einigermaßen ineinanderfließen mochten[19]. Die Reihe der 15 karolingischen Musterkatechesen, die als Predigten des heiligen Bonifatius überliefert sind[20], enthält neben entsprechenden sittlichen Belehrungen mehr als einmal eine zum Teil in behaglicher Breite vorgetragene Übersicht über die Heilsgeschichte, aber die Ausdrucksweise ist doch, wo nicht gerade Schriftworte zitiert werden, und manchmal auch dann, an vielen Stellen so gewählt, daß einfach Gott als derjenige erscheint, der aus der Jungfrau geboren wurde[21], der für uns Schmach und Spott, Schläge und Geißelstreiche erduldet hat[22]; der allmächtige Gott ist in die Welt gekommen, um die Ver-

[16] Heer 32—40.

[17] Heer 94.

[18] Heer 77—88.

[19] Es ist möglich, daß dem Verfasser, wie Heer 34—36 annimmt, der oben Anm. 14 erwähnte Plan Alkuins vorschwebte und somit auch die Lehre von Christus und der Erlösung an späterer Stelle zu behandeln war. Aber es ist immerhin bezeichnend, daß der tatsächlich überlieferte „Missionskatechismus", der auf alle Fälle ein Stück Missionspraxis widerspiegelt, die betreffenden Abschnitte beiseite läßt. Einer vor allem auf die Erfüllung von Gesetz und Gebot gerichteten Missionspraxis mochte die wortmäßig angeeignete Kenntnis des Symbolums und die von der Taufe an geübte Mitfeier der Herrenfeste für das Wissen von Christus und Gott genügend erscheinen. Auf die Feier der christlichen Hauptfeste legt auch der hl. Pirminius, der übrigens entsprechend seiner Traditionstreue ein ausführliches Christuskerygma bietet, im Scarapsus c. 8—10 (Jecker 39—41; vgl. 76 Anm. 8) einen besonderen Ton.

[20] Ps.-Bonifatius, Sermones (PL 89, 843—872). Daß es Musterkatechesen sind, zeigt die Einleitung, die sich an Geistliche wendet.

[21] Serm. II, 2 (PL 89, 847 A).

[22] Serm. X, 1 (PL 89, 862).

dammnis von uns abzuwenden[23], Gott hat uns so sehr geliebt, daß er für uns gestorben ist[24]; zur ewigen Freude möge uns führen *qui nos creavit Jesus Christus Dominus noster*[25].

Niemand wird in solcher Ausdrucksweise einen dogmatischen Irrtum erblicken. Kraft der *communicatio idiomatum* kann alles, was dem Sohne Gottes zukommt, auch vom Gottmenschen, vom Menschen Jesus ausgesagt werden, wie übrigens auch umgekehrt. Eine andere Frage ist, ob eine solche Sprechweise kerygmatisch lobenswert ist, wenn sie nämlich nicht bloß in einzelnen Fällen zur Hervorhebung der göttlichen Würde Christi dient, sondern regelmäßig und als grundlegende Belehrung angewendet wird. Doch beschäftigt uns hier nicht eine Wertung dieser oder jener Verkündigungsweise. Wir haben es nur mit der Frage zu tun, wie jenes Zurückdrängen der Menschheit in Christus, das im Abendland, wie gezeigt, durch die Glaubenskämpfe des fünften und sechsten Jahrhunderts ausgelöst worden ist, nun weiterwirkt und mitbestimmend wird für das Gepräge der Frömmigkeit im Mittelalter.

Eine notwendige Wirkung, die das Ineinanderfließen der Begriffe Gott und Christus, das Absehen von der Menschheit in Christus, mit sich gebracht hat, war die, daß das Verständnis für die Mittlerschaft Christi erschwert wurde. Wir haben bereits gesehen, wie im Zuge der Polemik das *per Christum* des liturgischen Gebetes mehr und mehr zurücktritt. Aber nicht nur die Polemik hat in der Zeit des Glaubenskampfes die Formel in den Hintergrund gedrängt, in der neuen Atmosphäre waren auch die Bedingungen für ihre lebendige Pflege nicht mehr vorhanden. Um so günstiger waren die Bedingungen für eine kraftvolle Entwicklung der Heiligenverehrung. Den Heiligen wendet sich mit großem Eifer die Andacht des Volkes zu. Die kirchliche Gebetsordnung betont dabei, daß ihre Anrufung nur den Sinn des *Ora pro nobis* haben kann. Aber die Heiligen sind es, die die Brücke zu Gott bilden[26]. Der starke Auftrieb

[23] Serm. III, 1 (PL 89, 848 B).

[24] Serm. XIV, 3 (PL 89, 869 D); Serm. II, 3 (PL 89, 847 B).

[25] Serm. XIV, 3 (PL 89, 870 A); darauf trinitarischer Schluß: *qui regnat cum Patre* usw. Vgl. den Ausdruck *ministrare Christo Deo*, Serm. III, 4 (849 C); Serm. XII, 1 (865 A): es gilt Glaube und Taufe zu bewahren *ante conspectum summi Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi* (vgl. Tit 2, 13), *quia creati sumus ad laudem sui sancti nominis.*

[26] In den Confiteorformeln, die seit der Karolingerzeit erscheinen, wird das Bekenntnis abgelegt *Deo et omnibus sanctis eius*: so z. B. Udalrici Consuetudines Cluniac. II, 30 (PL 149, 716). Es schwebt also nicht mehr die Reihe vor, wie sie Paulus (I Tim 5, 21) aufführt: Gott — Christus — die auserwählten Engel, oder wie so oft: Gott und Christus. — Doch erscheint die in Rede stehende naheliegende Verkürzung auch schon in früherer Zeit; s. etwa Benedikt, Regula c. 58: der Neuaufgenommene verspricht Gehorsam *coram Deo et sanctis*

der Heiligenverehrung zeigt sich unter anderem in der Ausstattung der Gotteshäuser. Das Christusbild hat, wie es nicht anders sein konnte, immer noch seine Stelle. In der Form des Crucifixus ist es hoch am Triumphbogen oder sonst an hervorragender Stelle angebracht; später steht es auf dem Altar zwischen den Leuchtern. Aber es ist bemerkenswert, daß die in spätkarolingischer Zeit aufkommenden Altaraufsätze und in der Folge die daraus hervorgehenden Flügelaltäre regelmäßig das Bild eines Heiligen als beherrschende Figur zeigen. Es ist in der Frühzeit meist ein heiliger Märtyrer, derjenige, von dem man Reliquien im Altargrab geborgen hat. Der Eifer, mit dem man die Reliquien der Märtyrer sucht, mit dem man sie in kostbaren Schreinen birgt, die zu Tausenden erscheinen in immer neuen Formen und Fassungen, mit immer neuen Namen und Titeln[27], mit dem man die Fürbitte der Heiligen zu erlangen sich bemüht, ist bewundernswert. Er wäre aber kaum zu solcher Kraft herangewachsen, wenn man gewohnt gewesen wäre, die Person des Erlösers ebensosehr von der Seite des Mittlerischen und Menschlichen, wie von der Seite der Anbetung heischenden Gottheit zu sehen.

Im übrigen geht die Auswirkung jenes Prozesses keineswegs in die Richtung, daß etwa die irdische Gestalt des Herrn den Blicken der Gläubigen entschwunden wäre. Im Gegenteil, der auf Erden wandelnde Heiland wird zur Erscheinung Gottes schlechthin, freilich in der Weise, daß bei aller grundsätzlichen Treue des Bekenntnisses zu allem, was die Kirche lehrt, und insbesondere zu den zwei Naturen in Christus das menschliche Wollen und Fühlen in Christus gänzlich zurücktritt und die irdische Erscheinung fast nur mehr der Punkt ist, an dem Gott wirkt[28]. Diesen Eindruck empfängt man schon, wenn man etwa die Schilderungen im „Heliand" liest, in denen allerdings das germanische Heldenideal die Zeichnung mitbestimmt[29]: Christus ist der Allwaltende, der Himmelskönig, dessen Macht keine Grenzen kennt. Die menschlichen

---

eius oder (wie C. Butler in seiner Ausgabe der Regula [1912] S. 102 anmerkt) Cassian, Institutiones VII, 9: *coram Deo et angelis eius.*

[27] J. Braun, Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung, Freiburg 1940.

[28] Vgl. die Kennzeichnung monophysitischer Neigungen, die auch heute manchmal festzustellen sind, bei K. Adam, Jesus der Christus und wir Deutsche: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 75.

[29] Wie stark das germanische Heldenideal in Rechnung zu stellen ist, sieht man im Vergleich mit der altangelsächsischen Dichtung, die viel stärker in der Linie römischer Überlieferung steht und deren Untergrund von der antihäretischen Strömung sichtlich kaum berührt worden ist. Vgl. die Analysen bei J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt I, Wien 1873, 81—85.

Züge und insbesondere alles, was Schwäche und Erniedrigung ist, wird vom Glanze der Gottheit überstrahlt. Ähnlich ist das Bild in anderen frühgermanischen Dichtungen[30].

Die gleiche Sorglosigkeit, mit der schließlich Christus für Gott gesetzt wird und umgekehrt, lebt weiter und vergröbert sich noch in der altfranzösischen Dichtung. Eine Sonderstudie, die der theologischen Haltung dieser Literatur gewidmet wurde, überschreibt ein einschlägiges Kapitel mit dem diesen Dichtungen entnommenen Stichwort: „Lieber Vater Jesu, Vater deiner Mutter"[31]. Der Verfasser sieht sich veranlaßt, in einem nachfolgenden Kapitel die Frage zu stellen: „*Sabellius redivivus?*"[32] Es handelt sich tatsächlich um eine Redeweise, die dem modalistischen Häretiker des dritten Jahrhunderts angehören könnte. Es leben hier in argloser Unbefangenheit als späte Frucht antiarianischer Kampfeshaltung Formu-

[30] Eine Anzahl Belege bei H. Böhmer, Das germanische Christentum (Theol. Studien und Kritiken 86 [1913] 165—280) 214 f. Ich kann nicht beurteilen, ob man das Bild in der Weise Böhmers verallgemeinern darf und ob die Umrisse desselben von ihm nicht zu derb gezeichnet sind: das Volk „wußte es nicht anders, als daß der Heiland-Krist der Heiland-Gott sei, der Gott-König, der Himmelswart, der allmächtige, starke, erhabene, gütige, milde Herr des Alls, der Vater der Völker, der Gott der Glorie, der ewige Herr und Herrgott . . . der allgewaltige Schöpfer und Gott der Hochengel, des Mannvolks und aller Geister, der alles kann, was er will . . . also auch einmal mit Fleisch sich umhüllen, leiden, sterben, auferstehen". Jedenfalls gibt der „Christ" des Mönches Otfried von Weissenburg, der allerdings durch die Schule von Fulda hindurchgegangen ist, eine andere, menschennähere und mehr durchgeklärte Darstellung des Erlösers; vgl. Bach I, 98—101.

[31] L. E. Wels, Theologische Streifzüge durch die altfranzösische Literatur I, Vechta 1937, 33—44. — Der Gedanke von Christus als Schöpfer seiner Mutter erscheint an einzelnen Stellen schon bei Augustinus. Im frühen Mittelalter wird er gang und gäbe, und zwar in der zugespitzten Form: Vater seiner Mutter; s. A. L. Mayer, Mater et filia. Ein Versuch zur stilgeschichtlichen Entwicklung eines Gebetsausdrucks JL 7 (1927) 60—82. Wels 36 f. 40—42. — Daß aus irgend einem besonderen Grund Christus als Vater bezeichnet wird, kommt auch in früherer Zeit gelegentlich vor; Beispiele bei Wels 37 f; ein weiterer Fall bei Julian von Toledo, Antikeimena II, 11 (PL 96, 670 C). Hieher gehört auch Benedikt, Regula c. 2. 63 (Butler 12. 110), wo Christus aber nur als Vorbild der väterlichen Fürsorge des Abtes vorschwebt; vgl. (mit zahlreichen weiteren Texthinweisen) B. Steidle, Abba Vater: Benediktin. Monatsschrift 16 (1934) 89—101; M. Rothenhäusler, Der Vatername Christi: Studien u. Mitt. z. Geschichte des Benediktinerordens 52 (1934) 178 f.

[32] Wels 45—51. Vgl. auch die Feststellung von H. Hatzfeld, Liturgie und Frömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen: JL 13 (1935) 76: „Die Scheidung der Benennungen von Christus und Gott Vater ist in der romanischen Dichtung des Mittelalters selten durchgeführt." — Wels, der die Rechtgläubigkeit jener Dichter angelegentlich in Schutz nimmt, glaubt (43 f) ihre Ausdrucksweise als Protest gegen arianisierende Irrlehren erklären zu müssen, wie sie im 12. Jh. von Abaelard geäußert wurden (die aber in Wirklichkeit doch nur Theologenkreise beschäftigten).

lierungen auf, die einst in Spanien auch bei den Antipoden der Arianer, den Priszillianisten, vertreten worden waren[33], mit dem wesentlichen Unterschied allerdings, daß sie hier in der Anerkennung des kirchlichen Lehramtes ihre stillschweigende Korrektur, ihre katholische Deutung finden. Ein vielleicht nur wenig verschiedenes Bild dürfte sich ergeben, wenn man die deutsche Dichtung desselben Zeitraums auf ihre theologische und christologische Haltung durchginge[34].

Selbst ein Teil der vorscholastischen Predigtliteratur bleibt auf der gleichen Ebene. In Bezug auf die deutsche Predigt des zehnten und elften Jahrhunderts ist „von einer vollen Vergottung Jesu" gesprochen worden, „indem man es liebte, ihm auch in seinem menschlichen Tun und Leiden den Gottes- und Schöpfernamen beizulegen". So war die Rede von Gott, der mit den Jüngern aß und trank, von Gottes Füßen, von Gottes Leiden usw.[35], eine Sprechweise, die übrigens auch im späteren Mittelalter oft genug begegnet[36], und die anscheinend erst durch die wachsende theologische Bildung der Prediger, besonders seit dem Konzil von Trient, überwunden worden ist[37]. Insofern muß man sich auch hier wieder daran erinnern, daß neben jener Verschiebung der Aspekte, die durch die Reaktion gegen den Arianismus am Beginn des Mittelalters ausgelöst wurde, auch die Neigung zur Vereinfachung und Vergröberung der Glaubensbotschaft in Anschlag zu bringen ist, die überall dort auftritt,

---

[33] Vgl. K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg 1905, 19—22. Priscillian lehrte eine doketische Theologie, bei der also von der Menschheit Christi nur der Schein blieb, und außerdem eine nur nominelle Dreifaltigkeit, die damit zum Patripassianismus wurde. So äußerte er zum Beispiel: *unus Deus trina potestate venerabilis omnia et in omnibus Christus est* (21).

[34] Wiederholte Hinweise auf diese Erscheinung bei H. Dittmar, Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniacenserzeit, Erlangen 1934, 13. 25. 41 ff. 59 f. 76. 91. — Für eine spätere Zeit s. beispielsweise Wolfram von Eschenbach, Parzival IX (ed. Lachmann[6] 448, V. 2. 11 f).

[35] R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 108 f. Auch der Vatername für Christus kommt nicht selten vor (ebd.). Beispiele ähnlicher Sprechweise auch in den Proben aus Hss. des 11. Jh. bei A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886: Der Hausvater von Mt 20, 1 ist unser Herr, der heilige Christ, „der da regiert alle, die er schuf" (53 f); ich glaube an „die drei Personen, einen wahren Gott ..., daß er geboren ward und gefangen ward und gemartert ward" (59).

[36] „Gottes Leichnam" war beinahe stehende Bezeichnung für den eucharistischen Leib des Herrn, „Gottes Marter" ein beliebter Ausdruck für das Leiden Christi sosehr, daß Belege wohl überflüssig sind. „Der Herrgott am Kreuz" und „der Herrgottswinkel" sind Beispiele solcher Ausdrucksweise, die noch bis in die Gegenwart fortleben.

[37] Noch im Manuale curatorum des Pfarrers Joh. Ulr. Surgant (mehrfache Auflagen seit 1502) ist eine häufig gebrauchte Anrede an die Gläubigen: „An-

wo die Verbindung mit den Quellen des Glaubens geschwächt ist und die geistige Durchdringung des Glaubensgutes vernachlässigt wird[38].

Es ist wohl nicht zufällig, daß man in der christlichen Kunst des hohen Mittelalters umgekehrt nun auch beginnt, Gott, den Vater, den man bis dahin fast nur durch eine aus den Wolken ragende Hand symbolisch dargestellt hatte, in menschlicher Gestalt erscheinen zu lassen[39]. Die fließende Grenze zwischen den Begriffen Gott und Christus hat den Schritt jedenfalls erleichtert.

VII. Christus secundum carnem

Für die christliche Frömmigkeit bleibt es zu allen Zeiten selbstverständlich, daß sie vor allem um die Person Christi kreisen muß. Wenn nun der erhöhte Christus für das religiöse Denken des frühen Mittelalters zurücktritt, da seine Herrlichkeit in der Herrlichkeit Gottes, des Dreieinigen, aufgeht, mußte sich die Christusfrömmigkeit notwendig in einem anderen Bereich Ersatz suchen. Der *Christus secundum spiritum* entschwindet einigermaßen den Blicken, so tritt der *Christus secundum carnem*[1] um so stärker in den Vordergrund. Es war dies zwar, wie die andersartige Entwicklung im Orient zeigt, nicht die allein mögliche Lösung der so gegebenen Lage[2], aber es ist diejenige, auf die das Abendland hingedrängt wurde. Dabei bilden die Grundgeheimnisse im Erlösungswerk, Menschwerdung

---

dechtigen Kinder Christi!" Vgl. auch die Auszüge im Katholik 69 (1889) II, S. 181. 499. 510. 512 ff.

[38] Vgl. K. Adam, in seiner Kritik von Herwegens „Kirche und Seele", Theol. Quartalschrift 106 (1925) 235: „Aber der entscheidende Grund (für das Vordringen des Ethos auf Kosten des Mysteriums im Mittelalter) lag nicht in der Eigenart des germanischen Geistes, sondern vielmehr in der Tiefe und Erhabenheit der Erlösungs- und Gnadenbotschaft, die dort, wo keine eifrige, mit wahrhaft paulinischem Geiste erfüllte Seelsorge wacht, vom Durchschnittsgläubigen nur allzu leicht und immer wieder im Sinn eines verschleierten Semipelagianismus und eines äußerlichen Moralismus verdeutet werden kann." — Ähnliche Erscheinungen wie die hier in Rede stehenden lassen sich auch im christlichen Altertum da und dort aufweisen, namentlich in jenem Popularchristentum, das durch die neutestamentlichen Apokryphen greifbar wird. Allerdings ist auch hier wieder der dogmengeschichtliche Faktor zu beachten, der durch den gnostischen Untergrund eines Großteils dieser Schriften gegeben ist.

[39] Vgl. Künstle, Ikonographie I, 233—235.

[1] II Kor 5, 16. Der Sinn dieser nicht einhellig ausgelegten Stelle ist nach der eindringenden Untersuchung von E. B. Allo, Seconde epître aux Corinthiens, Paris 1937, 167—169 und 179—182: wenn wir Apostel und insbesondere diejenigen unter uns, die den Herrn in seinem irdischen Leben gekannt haben, ihn früher nach irdischer Weise *(secundum carnem)* aufgefaßt haben, so kennen wir

und Kreuzestod, Ansatz und Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung.

Der Kampf um die Person Christi hat in seinem weiteren Verlauf alsbald und mit Notwendigkeit auf das Geheimnis der Menschwerdung und der Geburt aus der Jungfrau hingeführt. Bereits im vierten Jahrhundert erfolgte in einzelnen Fällen der Zusammenstoß zwischen Arianern und katholischen Lehrern im Mariendogma[3]. Dieses muß also verteidigt werden. Das ist besonders der Fall seit dem Auftreten des Nestorianismus, demzufolge Maria nur einer menschlichen Person das Leben gegeben hätte. In Ephesus (431) ist darum θεοτόκος bereits das Kennwort des katholischen Glaubens. Nun werden Kirchen zu Ehren der Gottesmutter geweiht. Santa Maria Maggiore ist das bekannteste Beispiel, bei dem auch der Zusammenhang mit der dogmatischen Entscheidung von Ephesus ausdrücklich bezeugt wird. Auch in der Festfeier verschaffen sich die neugesicherten Glaubensgedanken entsprechenden Ausdruck. Die rasche Ausbreitung des Weihnachtsfestes auch im Orient und die des Epiphaniefestes auch im Abendland wird sichtlich gefördert durch den Eifer des Kampfes für die katholische Christologie[4]. Bald folgt die Reihe der Marienfeste, von denen schon die Rede war[5]. Im siebenten Jahrhundert treten sie schon allenthalben in den Kalender auch der abendländischen Kirchen ein.

Bezeichnend für das wachsende Gewicht des Weihnachtsthemas im Vergleich mit dem bisher vorherrschenden Osterthema ist die Tatsache, daß Dionysius Exiguus (gestorben um 544) bei der Festlegung der neuen Zeitrechnung die Jahre nicht mehr vom Tode des Erlösers an zählte, sondern ab *incarnatione Domini*. Das Apostolische Glaubensbekenntnis hatte zwar auch bei all seiner Wortkargheit

---

ihn jetzt nicht mehr auf solche Weise; entscheidend sind nun die inneren Beziehungen zum Auferstandenen.

[2] Im byzantinischen Orient bleibt mit der Hervorhebung der Gottheit Christi immer noch auch der Name Christi verbunden („Christus, unser Gott"). In der Kunst bleibt die Darstellung des herrschenden Christus (Pantokrator) das eigentliche Christusbild: der Herr erscheint als Weltenlehrer und Weltenrichter. Damit steht in Verbindung die stärkere eschatologische Haltung der östlichen Frömmigkeit; vgl. oben 50. — Der nähere Gang der Entwicklung im Orient, insbesondere die Frage, wie hier Ursache und Wirkung anzusetzen sind, wäre einer eingehenden Untersuchung wert.

[3] Der arianische Ursprung des Vorstoßes gegen die katholische Mariologie ist hinreichend deutlich bei Helvidius, dem Schüler des Arianers Auxentius; G. Grützmacher, Helvidius: Protest. Real-Encyklop. VII, 654 f. Auch der Anhang des Bonosus geht wenigstens in späterer Zeit mit den Arianern zusammen; vgl. F. Loofs, Bonosus: ebd. III, 314—317.

[4] B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Épiphanie, Löwen 1932, 11 f. 29 f.

[5] Oben 38.

das Auftreten des Gottmenschen in der Zeitgeschichte verankert, aber die Datierung nicht der Geburt, sondern dem erlösenden Leiden beigefügt: *passus sub Pontio Pilato*[6]. Soweit hatte sich die neue Haltung also auch in Rom durchgesetzt, wo Dionysius seine Arbeit durchführte. Stärker als in Rom erweist sich aber der Auftrieb des Weihnachtsgeheimnisses im religiösen Bewußtsein der Zeit auf dem Boden der gallisch-spanischen Kirche, wo Weihnachten, bzw. Epiphanie schon im fünften Jahrhundert einen Vorhof erhält, der es mit Ostern auf eine Linie rückt[7], und wo man auch in der Anamnese der Messe neben den Tatsachen von Leiden und Auferstehung auch Menschwerdung und Geburt zu erwähnen beginnt[8].

Auf spanischem Boden äußert sich dieser Auftrieb besonders auch in der zunehmenden Verehrung der Gottesmutter. Ildefons von Toledo (gestorben 667) ist der erste Verfasser einer besonderen Schrift, die ihrem Lobe gewidmet ist, des *libellus de virginitate perpetua sanctae Mariae*. Aus dem gleichen Bereich müssen die elf Marienpredigten stammen, die mit seiner Schrift mehrfach zusammen überliefert sind[9]. Aus einer dieser Marienpredigten, der neunten, hat schon im siebenten Jahrhundert das im Burgundischen heimische Missale Gothicum[10] mehrere panegyrische Wendungen übernommen[11] und sie für die Präfation der Festmesse von Mariä Himmelfahrt verwertet[12]. Um 700 hat aus einer anderen Predigt, der siebenten[13], eine Handschrift aus Bobbio[14] die lyrischen Verse angeführt, die bald darauf, wieder auf französischem Boden, mitten in einer Weihnachtspräfation des jüngeren Gelasianums auftauchen[15], Verse, in denen die fromme Betrachtung sich an die Krippe von Bethlehem versetzt

[6] Allerdings ist der Sinn der Worte *sub Pontio Pilato* als einer Zeitbestimmung nicht unangefochten; s. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 630—635.

[7] Epiphanie wird nicht nur TaufFest, sondern wird auch durch eine Quadragesima vorbereitet. Jungmann, Gewordene Liturgie 237—259 („Advent und Voradvent" = ZkTh 1937, 345—362).

[8] Die Nachweise bei Jungmann, Missarum sollemnia (im Druck).

[9] PL 96, 239—279. Vgl. Bishop, Liturgica historica 176 f.

[10] PL 96, 272. Vgl. Bishop 177.

[11] ed. Bannister I (HBS 52) 31 f.

[12] Dieselbe Präfation, etwas verkürzt, übrigens auch im Missale von Bobbio; die Varianten s. Bishop a. a. O. und Missale Gothicum II ed. Bannister (HBS 54) 27 f. — Zur spanischen Herkunft vgl. ebd. I (HBS 52) S. LXVIII, wo als Quellen des Missale Gothicum *libelli missae* aus Spanien, Südwestfrankreich und Rom genannt werden. Siehe auch die Einzelnachweise des Zusammengehens mit spanischen Texten in den Anmerkungen Bannisters, II (HBS 54).

[13] PL 96, 268.

[14] Bishop a. a. O.

[15] So u. a. im Cod. Sangall. 348 (ed. Mohlberg, Das fränkische Sacramentarium Gelasianum² n. 79).

und die Mutter des göttlichen Kindes in vertrauten Worten anredet: *Lacta mater cibum nostrum, lacta panem de coelo venientem, in praesepio positum velut piorum cibaria iumentorum* . . .[16]. Hier werden Töne laut, wie wir sie sonst aus dem hohen Mittelalter zu vernehmen gewohnt sind, Äußerungen einer frommen Betrachtung, die die Heilsgeschichte nicht mehr bloß vom vollendeten Heilswerk her ins Auge faßt, in der Rückschau von der Höhe desjenigen, der zur Rechten des Vaters sitzt, sondern auch schon in ihrem historischen Ablauf, in den sich die betrachtende Seele schauend zurückversetzt. Offenbart sich in diesem Werk des siebenten Jahrhunderts bereits die germanische Geistesart eines westgotischen Predigers, jene Geistesart, die später gerade um das Weihnachtsgeheimnis einen so reichen Blütenkranz gewunden hat?

Jedenfalls ist es beachtenswert, daß sich diese erste stärkere Entfaltung der Marienverehrung im Abendlande auf dem Boden vollzieht, wo der Kampf gegen die christologische Häresie am längsten zu führen war. Damit stimmt überein, daß gerade hier damals auch die so stark marianisch bestimmten Dichtungen aus dem Bereich der syrischen Kirche übersetzt und verbreitet worden sind[17]. Von hier aus gehen die Anregungen weiter in den Raum der fränkischen Kirche. In Reichenau findet die Verehrung der Gottesmutter besondere Pflege seit den Tagen der Gründung des Klosters durch den heiligen Pirminius, der hier und anderswo die von ihm errichtete Kirche in erster Linie ihrem Andenken weihte[18]. Alkuin, der in seinem Liber sacramentorum für jeden Tag der Woche drei Meßformularien vorgesehen hat, von denen eines in der Regel einem Erlösungsgeheimnis und das andere einem besonderen Anliegen gewidmet ist, hat am Samstag diese beiden Formularien *de sancta Maria* angesetzt[19]. Im Wochenzyklus ist also ein Tag bereits eindeutig ihrem Gedächtnis gewidmet. Etwas später ist ein Zeuge für diese Bestimmung des Samstags Petrus Damiani[20], der auch schon

[16] Für weitere Fundorte dieser Präfation s. Mohlberg² S. 295. Vgl. Bishop, Liturgica historica 200 f. — E. Dumoutet, Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen-âge, Paris 1932, 86. — Reste eines Mariengebetes, dessen einzelne Sätze jedesmal, offenbar an Wendungen des Hohenliedes anknüpfend, mit *Veni* beginnen, veröffentlicht aus einem irischen Palimpsest des 7. Jh. A. Dold, Revue Bénéd. 38 (1926) 283; vgl. 280. 285 f.

[17] Bishop 178 Anm. 3; vgl. 161 ff.

[18] Siehe das Kapitel „Sancta Maria Dei Genitrix" bei A. Manser-K. Bayerle, Aus dem liturgischen Leben der Reichenau: Die Kultur der Abtei Reichenau, München 1925, 331 ff.

[19] PL 101, 455 f. — Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 137. Über die Herkunft dieser Formularien von Alkuin s. G. Ellard, Alcuin and some favored votive masses: Theol. Studies 1 (New York 1940) 37–61.

[20] Petrus Damiani, Opusculum 33, 4 (PL 145, 565 f).

ein tägliches Offizium der Gottesmutter kennt, für das er mit warmen Worten wirbt[21].

Petrus Damiani, der Mönch von Fonte Avellana und spätere Kardinal (gestorben 1072), steht bereits in der großen Reformbewegung des elften Jahrhunderts. Noch stärker und deutlicher als bei ihm ist die wachsende Kraft der Marienverehrung in dem anderen, wichtigeren und älteren Zweig derselben Bewegung, dem von Cluny. Hier wird festgestellt, „daß der besondere Dienst Marias ein hervorragendes Merkmal der cluniazensischen Reform und der anderen von ihr abhängigen Reformatoren überhaupt bildet, ja daß die allerseligste Jungfrau die besondere Patronin der Reformatoren war"[22]. Schon bei den großen Äbten des zehnten Jahrhunderts, die Maria als *mater misericordiae* preisen, ist dieser Zug wahrzunehmen[23]. Der neue Zug äußert sich unter anderem darin, daß sämtliche Reformklöster des cluniazensischen Bereiches im zehnten und elften Jahrhundert eine besondere Marienkirche oder -kapelle hatten, zu der sich täglich zweimal, morgens und abends, eine Prozession hinbewegte, um dort bestimmte Gebete zu verrichten[24], und daß nach den Laudes und nach jeder Hore u. a. ein marianischer Versikel (*Post partum Virgo*) mit entsprechender Oration beigefügt wurde[25]. Die Bewegung wird weiter getragen durch die Prämonstratenser[26] und durch die Zisterzienser. Sie erreicht einen Höhepunkt und eine erste Entfaltung im heiligen Bernhard, dem großen Lobredner der Jungfrau-Mutter, der in seinen Homilien *super Missus est* und in seinen Predigten auf Mariä Himmelfahrt nicht müde wird, Marias Vorzüge zu preisen[27]. Von da an erhält das marianische Thema in der Dichtung, in der

[21] Petrus Damiani, De horis canonicis c. 9 f (PL 145, 230): *horas beatae Dei Genitricis audire quotidie non gravetur.* Ein Cursus zu Ehren Mariä, den man zum kanonischen Pflichtgebet hinzufügte, ist auch schon im Leben des hl. Ulrich (gestorben 973), der ihn bereits täglich betet, und in dem des Bischofs Berenger von Verdun (gestorben 962) bezeugt; s. Eisenhofer, Handbuch II, 559. Vgl. S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 261 f; U. Berlière, L'ascèse bénédictine, Paris 1927, 49.

[22] E. Tomek, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jh., Wien 1910, 45; vgl. 222 f.

[23] Tomek 222 f. 44 f.

[24] Udalrici Consuetudines Cluniac. I, 3 (PL 149, 647); Tomek 188 f; vgl. 133.

[25] Udalrici Consuetudines Cluniac. I, 5 (PL 149, 649 B). Wir haben hier bereits im 11. Jh. die Anfänge jenes Brauches, kraft dessen seit dem 13. Jh. die Beifügung der marianischen Schlußantiphonen am Ende der Horen üblich geworden ist; vgl. Eisenhofer, Handbuch II, 554 f.

[26] G. Schreiber, Prämonstratensische Frömmigkeit und die Anfänge des Herz-Jesu-Gedankens: ZkTh 64 (1940) 185.

[27] Vgl. Pourrat, La spiritualité chrétienne II, 76—89; Berlière L'ascèse bénédictine 239—244.

Kunst und in der volkstümlichen Frömmigkeit des Mittelalters eine immer größere Bedeutung[28].

Doch erscheint dieses Thema wie bei Bernhard[29], so auch in der bildenden Kunst keineswegs isoliert. Es steht sichtlich im Dienste des Inkarnationsgeheimnisses: Maria erscheint nicht ohne ihr göttliches Kind. Ja, das Thema ist, wie namentlich die Denkmäler des späteren Mittelalters erweisen, eng verwachsen mit der ganzen Kindheits- und Jugendgeschichte des Erlösers und mit der Darstellung seiner Abstammung und seiner Verwandtschaft. Über allen marianischen Festen und Feiern steht weiterhin, zugleich als deren Wurzelgrund, das Weihnachtsfest, das unter anderem in den Weihnachtsspielen seine volksmäßige Ausgestaltung erhält. Die Person des Erlösers und seine Lebensschicksale bleiben der Hauptgegenstand.

Daneben ist es einigermaßen auffallend, daß die Szenen aus dem öffentlichen Leben Jesu nur eine geringe Rolle spielen, wo doch hier ein so weites Feld offengestanden hätte für die liebende Betrachtung des auf Erden wandelnden Heilandes[30]. Allein wenn das Interesse auch dem irdischen Leben Jesu zugewandt war, so blieben die Kristallisationspunkte doch diejenigen, die mit den großen Heilstatsachen gegeben waren, und die sowohl durch das Glaubensbekenntnis wie durch das Kirchenjahr im Bewußtsein der Gläubigen lebendig erhalten wurden. Und so ist neben dem „Empfangen vom Heiligen Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau" der zweite Themenkreis bezeichnet mit den Worten „Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben".

Das Werk der Erlösung ist im Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit gestanden, seitdem es ein Christentum gibt. Aber es ist bezeichnend, daß das christliche Altertum den wöchentlichen Gedenktag und das jährliche Gedenkfest der Erlösung nicht nach dem

---

[28] St. Beissel, Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1909, 195 ff. — Wie sehr sich nun die Andacht der Gottesmutter zuwendet, wird deutlich, wenn Künstle, Ikonographie I, 92, hinsichtlich der von der Kunst des hohen Mittelalters für sie verwendeten Vorbilder feststellt: „alle älteren marianischen Typen, besonders auch die aus dem Physiologus entnommenen, (sind) anfänglich christologisch". — In der volkstümlichen Marienfrömmigkeit sind die rechten Grenzen nicht immer eingehalten worden; vgl. Beissel 268. 491 f. 502 u. ö. — Über einschlägige Erscheinungen in der südromanischen Poesie des hohen Mittelalters s. H. Hatzfeld, Liturgie und Volksfrömmigkeit in den südromanischen Dichtersprachen des Mittelalters I. Das Marienthema: JL 13 (1935) 66—74; bes. 69 f.

[29] Vgl. Pourrat II, 60 ff; J. Ch. Didier, La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de s. Bernard: La vie spirituelle 24 (1930) [1]—[19].

[30] Vgl. Künstle, Ikonographie I, 388: „Das hohe Mittelalter hat die Wunder des Herrn, wie überhaupt das öffentliche Leben, auffallend vernachlässigt, dagegen die Kindheitsgeschichte und die Passion um so eifriger gepflegt." Vgl. die Einzeldarstellung bei Künstle I, 320—658.

blutigen Ablauf des erlösenden Leidens, sondern nach dessen glorreicher Krönung bestimmt hat: wir feiern noch heute allwöchentlich den Sonntag, nicht den Freitag, und alljährlich das Osterfest und nicht in gleichem Maße die Tage der Karwoche. Das Kreuz des Herrn steht von Anfang an in höchsten Ehren, aber es ist, soweit es nicht nur andeutendes Symbol, sondern figürliche Darstellung ist, nicht das blutüberronnene Holz der Schmach mit dem zerrissenen Leib des Erlösers, sondern das Glorienkreuz, und wo man beginnt, auch den Gekreuzigten darzustellen, ist es in der Regel der Sieger, der schon von der Herrlichkeit der Auferstehung umleuchtet ist im Sinne des alten Wortes: *regnavit a ligno Deus.*

Im Mittelalter zeigt sich gerade am Passionsthema mit besonderer Deutlichkeit der neue Geist, der das religiöse Leben bestimmt. Man will nun den historischen Hergang der Leidensgeschichte möglichst konkret vor Augen haben und bevorzugt jene Szenen, die geeignet sind, das mitfühlende Herz zu ergreifen. Man spricht nicht mehr, wie der Kanon der römischen Messe es tut, von der *tam beata passio*, also vom Leiden im Lichte der Auferstehungsherrlichkeit, sondern vom bitteren Leiden des Herrn, das unser Mitleid erregt.

Auf syrischem Boden ist eine Bewegung dieser Art früh aufgetreten. In der syrischen Kirchenpoesie und im Bericht der Ätheria über die Feier der Kartage in Jerusalem wird sie schon seit dem vierten Jahrhundert greifbar. Syrische Kaufleute sind es allem Anschein nach gewesen, durch deren Vermitthung erstmals, nicht ohne großes Erstaunen auszulösen, realistische Darstellungen des Gekreuzigten in Gallien erschienen[31]. Daß hier ein bestimmter Volkstumscharakter mitspricht, liegt nahe anzunehmen.

Im Abendland werden ähnliche Neigungen im siebenten Jahrhundert sichtbar, wenn Bischof Braulio von Saragossa (gestorben 651), übrigens im Tone offener Mißbilligung, vom Verlangen des Volkes spricht, Reliquien vom Leiden des Herrn, insbesondere vom heiligen Blut, zu verehren, und von der in der Menge verbreiteten Meinung, solche müßten sich in den Kathedralen finden[32]. Derselbe Bischof zeigt übrigens doch auch selber schon Interesse für die historisierende Zerlegung der Leidensbetrachtung, wenn er sich das ihm bekanntgewordene Fehlen eines Karfreitagsoffiziums in der römischen Liturgie damit zu erklären sucht, daß man damit wohl die Verwirrung der Apostel an diesem Tage habe zum Ausdruck bringen

[31] Gregor von Tours, De gloria Martyrum c. 23 (PL 71, 724f). Vgl. H. Leclercq, Croix et crucifix: DACL III, 3079.

[32] Braulio von Saragossa, Ep. 42 (PL 80, 689f). Der Schreiber betont demgegenüber, die Kirche halte sich an die Sakramente und an die Hl. Schrift.

wollen[33]. Um dieselbe Zeit bietet das Missale Gallicanum vetus[34] am Karfreitag Gebete, die auch ein Mystiker des späten Mittelalters geschrieben haben könnte. Wie in dem oben erwähnten Weihnachtsgebet erscheint auch hier die Zurückversetzung in die Stunde des Geheimnisses, wenn nämlich der Betende mit innigen Worten um den Kuß des Gekreuzigten, des geliebten Bräutigams, bittet: *Hac nunc tu (hora), noster dilecte sponse, osculare de cruce*, wobei er aber allerdings noch, gewissermaßen entschuldigend, hinzufügt: *licet post crucis triumphum*[35]. Das Interesse für alle Einzelheiten der Selbstentäußerung des Erlösers offenbart sich in anderen Sakramentaren des gallischen Bereiches, wenn der Oktavtag des Weihnachtsfestes, der in Rom zunächst nur als solcher gefeiert und benannt wurde, als Gedächtnistag der *circumcisio* benannt und behandelt wird[36]. Die Verehrung des Kreuzes am Karfreitag, deren Zeugin Ätheria in Jerusalem gewesen war, wird zwar durch griechische Vermittlung um das siebente Jahrhundert zunächst nach Rom übernommen, wo sie aber in den strengen Maßen römischer Liturgieübung bleibt; dagegen begegnet sie uns seit dem zehnten Jahrhundert in den nördlichen Ländern in weitergebildeter Form, durch Gesang und Ritus ausgestaltet zur dramatischen Grablegung, die auf Sinn und Gemüt wirken soll und mit der das mittelalterliche Passionsspiel seinen Anfang nimmt[37]. Das Römisch-deutsche Pontifikale, das um 950 in Mainz entstanden ist, weist bereits auch besondere Gebete auf, die bei der Verehrung des Kreuzes am Karfreitag bei der ersten, zweiten, dritten Kniebeugung verrichtet werden sollen[38]. Ähnliche Gebete, um das Kreuz und den Gekreuzigten zu verehren, erscheinen am Karfreitag und außerhalb des Karfreitags auch an anderen Stellen in späterer und auch schon in früherer Zeit[39]. Die Betrachtung der Passion wird in den Klöstern ein Lieblingsgegenstand frommer Andacht. Literarische Denkmäler bezeugen dies seit dem neunten Jahrhundert, beginnend mit der Schrift des Candidus von

---

[33] Braulio von Saragossa, Ep. 14 (PL 80, 661 B). — Über die Verehrung von Reliquien des heiligen Kreuzes und über die „Andacht zum Kreuz" auch schon in älterer Zeit vgl. M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 295—300.

[34] Muratori, Liturgia Romana vetus II, 729.

[35] Vgl. die Bewertung der Stelle bei A. Baumstark, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg 1923, 91.

[36] Missale Gothicum ed. Bannister (HBS 52) 16 ff; Missale von Bobbio ed. Lowe (HBS 58) 32 f.

[37] K. Young, The drama of the medieval Church I, Oxford 1933, 121 f. 553.

[38] M. Hittorp, De divinis cath. Ecclesiae officiis, Köln 1568, 65 f (recte 67 f).

[39] Entsprechendes Gebet am Karfreitag, aber noch ohne die Rubrik, auch schon in dem noch dem 9. Jh. angehörenden Pontifikale von Poitiers; vgl.

Fulda (um 820) *De passione Domini*, die die Leidensgeschichte betrachtend durchgeht[40]. Einen ersten Höhepunkt bildet dann auch hier der heilige Bernhard, von dem man gesagt hat, daß er das gesamte Lebenswerk Christi unter dem Gesichtspunkt des Leidens gesehen habe[41]. Auch in der Dichtung dieser Zeit nimmt das Christusbild neben den Zügen des siegreichen Königs mehr und mehr die des leidenden Dulders an[42].

Ungefähr gleichzeitig wie im Andachtsleben beginnt das Passionsthema in der bildenden Kunst stärker in den Vordergrund zu treten. Szenen, die bis dahin nie dargestellt worden waren, die aber geeignet sind, das Gemüt zu ergreifen, werden nun bevorzugt. Im zehnten Jahrhundert erscheint erstmals die Geißelung[43]. Es folgen in immer reicherer Entfaltung die weiteren Bilder des Leidensweges bis zur Kreuzabnahme, zuerst noch in scheuer Zurückhaltung, dann in immer stärkerem Realismus bis zu den naturalistischen Passionsbildern der gotischen Kunst. Die Darstellungen der Auferstehung und des Auferstandenen, die in der byzantinischen Kunst des frühen Mittelalters an manchen Stellen sogar gehäuft auftreten[44], fehlen zwar auch in der gleichzeitigen und in der späteren abendländischen Kunst nicht, aber sie stehen nicht im Mittelpunkt des Interesses[45]. Sie bilden eher nur noch den Schlußpunkt im Leidensdrama. Sie tragen

---

A. Wilmart, JL 4 (1924) 67 f. Vgl. auch die eindringende Untersuchung bei A. Wilmart, Auteurs spirituels et textes dévots du moyen-âge latin (Paris 1932) 138—146 über „Les prières de s. Pierre Damien pour l'adoration de la croix" und desselben Prières médiévales pour l'adoration de la croix: Eph. liturg. 46 (1932) 22—65; weiter Dumoutet, Le Christ selon la chair 18 f.

[40] PL 106, 57—104. Weitere Hinweise bei Berlière, L'ascèse bénédictine 236—239; Dumoutet 19 ff.

[41] W. Kahles, Radbert und Bernhard. Zwei Ausprägungen christlicher Frömmigkeit, Emsdetten 1938, 25; vgl. 44—50; 115 f; s. auch Pourrat II, 71—75.

[42] H. Dittmar, Das Christusbild in der deutschen Dichtung der Cluniazenserzeit, Erlangen 1934, 87 f. 95.

[43] Künstle, Ikonographie I, 434 f.

[44] Künstle, Ikonographie I, 507 ff.

[45] Es ist bezeichnend, daß die freilich erst einer späteren Zeit angehörende Kreuzwegandacht und die ihr entsprechende Reihe der Stationsbilder mit der Grablegung schließt. — Als im 17. Jh. in Japan die katholische Mission vernichtet wurde, mußten des Christentums Verdächtige auf eine Metallplatte treten, auf der vier Bilder dargestellt waren: Maria mit dem Kinde, Ecce homo, der Gekreuzigte, das Vesperbild; H. Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeit, Leipzig 1915, 178 f. Auch das christliche Altertum hatte in der Deutung der vier Wesen Ezechiels eine Zusammenfassung des Christusgeheimnisses in vier Bildern, in denen auch das Leiden, vor allem aber der Triumph des Erlösers hervorgehoben war: die Menschengestalt weist auf die Menschwerdung, das Rind auf das Opfer, der Löwe auf den Auferstehungssieg, der Adler auf die Himmelfahrt; Künstle, Ikonographie I, 611 f. — Eine Verkürzung des Christusthemas von ganz anderer, nun geradezu tragischer Art war es, wenn Preuß a. a. O. 19 von einer 1898 zu

mehr die Züge des überwundenen Leidens als die der beginnenden Herrlichkeit an sich[46].

Man hat die im Vorstehenden umrissenen Erscheinungen, die im weiteren Fortschreiten des Mittelalters nur noch deutlicher und eindrucksvoller hervortreten, dahin gekennzeichnet, daß darin die Menschheit Christi zum bevorzugten Gegenstand des religiösen Lebens geworden sei, im Gegensatz zum christlichen Altertum, für das die Gottheit Christi im Vordergrund gestanden habe[47]; die Andacht zur Menschheit Christi sei die große Neuerung des Mittelalters gewesen[48]. Die Ausdrucksweise ist mindestens ungenau. Die Gottheit Christi ist kaum jemals so stark betont worden, wie in der religiösen Sprache des Mittelalters, das von der *communicatio idiomatum*, wie wir oben sahen, den allerausgiebigsten Gebrauch gemacht hat; und umgekehrt hat die Menschheit Christi durchaus im Vordergrund der geistigen Welt der Väter gestanden. Man nehme etwa einen Augustinus, der z. B. in den *Enarrationes in psalmos*, dem Werk, in dem vielleicht am unmittelbarsten die religiöse Gedankenwelt des großen Kirchenlehrers sichtbar wird, immer und immer wieder auf Christus zu sprechen kommt, der in seiner Schwachheit, mit seinem Kreuze den Feind besiegt hat, der nun das Haupt der Kirche ist, die mit ihm den *Christus totus* ausmacht. In solchen Gedankengängen ist doch offenbar von der Menschheit Christi die Rede. Nicht wesentlich anders ist die Haltung der älteren Zeugen, bei denen, durchaus in Weiterführung paulinischer Theologie, Christus als der neue Adam, als Mittler, als Hoherpriester erscheint, als derjenige, durch den wir unser Gebet Gott darbringen, mag sich auch gemäß dem Stande der damaligen Logostheologie der Mittlergedanke nicht selten mit der Vorstellung vom Wort des Vaters verbunden haben. Der Unterschied zwischen altchristlicher und mittelalterlicher Weise liegt vielmehr darin, daß die Menschheit des Herrn bei den Vätern gesehen wird, so wie sie den Anfang der neuen Menschheit und der neuen Schöpfung bildet, durchleuchtet nun

---

Berlin veranstalteten Ausstellung von Christusbildern zu berichten weiß, auf der kein einziger Crucifixus vorhanden gewesen sei. Hier wurde also in Harnackscher Sicht nicht bloß nicht mehr der in der Herrlichkeit fortlebende, sondern auch nicht mehr der die Erlösung wirkende Gottmensch, vielmehr lediglich der Idealmensch Jesus gesehen.

[46] Das kommt zum Ausdruck, wenn zum Beispiel beim hl. Bernhard die Himmelfahrt des Herrn für die Apostel und für den frommen Beter in deutlichem Gegensatz zum Bericht des Evangeliums (Lk 24, 52) wegen des Abschiedes zum Gegenstand der Trauer und der Klage wird; s. Kahles 23. 115.

[47] So. u. a. — trotz dem Titel seines Buches — Dumoutet, Le Christ selon la chair 8 f.

[48] So u. a. F. Vernet, La spiritualité médiévale, Paris 1929, 77 f, im Anschluß an P. Rousselot. Es ist bezeichnend, daß Vernet den altchristlichen Gegen-

allerdings von der Gottheit, die gegebenenfalls der Häresie gegenüber kräftig betont wird, während das Mittelalter die Menschheit Christi vorwiegend sieht, wie sie in den Tagen seines Erdenlebens war, als Knechtsgestalt, die im Gegensatz zu der nur im Glauben faßbaren Gottesgestalt allein den Sinnen zugänglich ist und die gerade darum im gläubigen Gemüt alle Gefühle des Mitleids und des Staunens, der Dankbarkeit und der Reue auszulösen geeignet ist[49].

Was allerdings die ursächliche Erklärung für diesen Entwicklungsweg der mittelalterlichen Christusfrömmigkeit betrifft, die man zutreffend als Jesusfrömmigkeit bezeichnet hat, so läßt sie sich gewiß nicht unmittelbar aus der oben geschilderten Reaktion gegen den germanischen Arianismus ableiten. Daß hier ethnische, blutmäßige Momente eine entscheidende Rolle gepielt haben, wird man nicht bestreiten können[50]. Das Fehlen einer gleichsinnigen Entwicklung bei weithin gleichen dogmengeschichtlichen Voraussetzungen im Orient ist dafür ein bedeutsamer Fingerzeig. Aber daß diese Entwicklung in Gang kommen und Raum gewinnen konnte, dafür hat doch die antiarianische Bewegung im frühen Mittelalter, die den verklärten Christus mehr und mehr zurücktreten ließ, die Bahn geöffnet und die Wege geebnet.

---

satz des näheren dahin bestimmt, daß man in Christus damals vorwiegend auf die Gottheit gesehen habe, weil diese durch die christologischen Häresien und durch den Pelagianismus bedroht gewesen sei (79). Aber damit sind wir bereits im 4./5. Jh., an der Stelle, wo schon die Wende zur neuen Frömmigkeit eingeleitet wird. Doch fügt Vernet dann richtig hinzu: soweit man auf den Gottmenschen sah, hat man nicht den gekreuzigten, sondern den triumphierenden Christus vor Augen gehabt.

[49] Zutreffend wird der Gegensatz zwischen patristischer und mittelalterlicher Betrachtungsweise in dieser Richtung bestimmt bei Kahles, Radbert und Bernhard, wenn (bereits in den Kapitelüberschriften) einerseits von dem „pneumatischen" Christusbild der Väter (und auch noch Radberts) und dem „empirisch-psychologischen" Christusbild Bernhards, von der „objektiv-pneumatischen" Christusnachfolge bei ersterem und der „individuell-ethischen" bei letzterem die Rede ist.

[50] Vgl. oben 42 f die These von Abt Herwegen. — A. L. Mayer, Altchristliche Liturgie und Germanentum: JL 5 (1925) 80—96. Vgl. auch die weiteren einschlägigen Studien desselben, besonders „Die Liturgie und der Geist der Gotik": JL 6 (1926) 68—97. — Kahles, Radbert und Bernhard 138 f, will insbesondere die ursprüngliche Kraft, mit der dieser der neuen Geisteshaltung Gestalt verleiht, auf den germanischen Faktor seiner burgundischen Abstammung zurückführen.

VIII. Christus, Kirche und Sakrament

Es konnte nicht anders sein, als daß sich eine so tiefgehende Änderung in der Struktur christlicher Grundgedanken auch auf anderen Gebieten der christlichen Glaubenswelt fühlbar machte. Das ist im besonderen Maße der Fall in der Auffassung von Kirche und Sakrament.

Wenn die Wolke, die den Herrn bei seiner Himmelfahrt den Blicken der Jünger entzog, den verklärten Gottmenschen nun gewissermaßen auch vor den Gedanken der Gläubigen verbirgt, insofern man sich gewöhnt hat, sein himmlisches Fortleben in seiner Gottesherrlichkeit aufgehen zu lassen, in der er eins ist mit dem Vater[1], ist auch jenes Licht abgeblendet, das die Kirche als Leib Christi erscheinen läßt. Denn nur in seiner verklärten Menschheit kann Christus als Haupt der Kirche bezeichnet werden. Nur an seine Menschheit können die Gläubigen in der Taufe so angegliedert werden, daß sie einen Leib mit ihm bilden, ja daß sie in ihrer Gesamtheit sein Leib sind. Es ist bekannt, wie wenig der Gedanke von der Kirche als dem Leibe Christi dem Mittelalter geläufig war[2].

Gewiß bleibt die Kirche auch im Bewußtsein der mittelalterlichen Christen ein Gebilde göttlichen Ursprungs, aber es sind vor allem moralische Kräfte, durch die man ihren Zusammenhalt gesichert sieht. Das wird besonders deutlich in dem Wandel, den der Begriff der Kirche als Mutter der Gläubigen durchmacht[3]. Das christliche Altertum war es gewohnt gewesen, das Bild der Mutter vor allem im nächsten, biologischen Sinn zu nehmen, wie es die bekannte Inschrift am Taufbrunnen beim Lateran zeigt: *Virgineo foetu genitrix Ecclesia natos, Quos spirante Deo concipit, amne parit.*

Die Kirche ist Mutter, weil sie ihre Kinder zum Leben der Gnade gebiert und zum ewigen Leben nährt; sie ist die Braut Christi, die neue Eva, die Mutter der Lebendigen[4]. Im Mittelalter sieht man in der Kirche, auch wo ihr der mütterliche Titel weiter gegeben wird, vor allem die Herrin. „Aus der Gebärerin und Nährerin wird zu-

[1] Oben 75 f.

[2] Vgl. E. Mersch, Le corps mystique du Christ II, Löwen 1933, 132. 139. 278 f; Herwegen, Antike, Germanentum und Christentum 48 f. — Vgl. A. Mayer-Pfannholz, Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte: Theologie und Glaube 33 (1941) 22—34.

[3] A. Mayer-Pfannholz, Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte: Pastor bonus 53 (1942) 33—47.

[4] Vgl. die Sammlung von Texten bei Hugo Rahner, Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur, Einsiedeln 1944. Vgl. auch die von H. Rahner in diesem Heft oben S. 2 angeführten Arbeiten.

sehends mehr die Führerin und Befehlerin"[5]. Der Muttertitel wird daher mit Vorliebe, so schon bei Gregor VII., auf die leitende Autorität der Kirche übertragen: Die *Sedes Apostolica* in Rom ist die *princeps et universalis mater omnium ecclesiarum et gentium*[6]. Wo bis dahin in den Exultetrollen des Karsamstags die *mater Ecclesia* auf dem Bau der Kirche thronend dargestellt wurde, erscheint seit dem dreizehnten Jahrhundert genau an derselben Stelle und in derselben Haltung ein Bischof[7]. Die irdisch-organisatorische Seite der Kirche steht nun im Vordergrund. In diesem Lichte sah schon der Sänger des Heliand die Anfänge der Kirche, wenn er diese als Bund der Getreuen Christi darstellte, die vor allem durch moralische Bande mit ihm verbunden sind[8].

Dem so gegebenen Hervortreten der irdischen Erscheinung der Kirche und ihres rechtlich-hierarchischen Gefüges entspricht es, daß nun der Gegensatz zwischen Klerus und Laien um so stärker zur Geltung kommt. Äußere Umstände wirken dabei mit. Dem Klerus allein ist nunmehr die liturgische Sprache geläufig; die germanischen Stämme sind es gewohnt, daß eine führende Schicht, die allein zu bestimmen hat und die nun allein den höheren Klerus stellt, sich über das Volk erhebt. Aber auch neue theologische Gedankengänge spielen eine Rolle. Man wundert sich im karolingischen Klerus, daß es im Kanon der römischen Messe von den Gläubigen heißen kann: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*, und man setzt hinzu: *pro quibus tibi offerimus*[9], wenn man nicht geradezu die ersteren Worte streicht[10]. Der Priester allein soll das Heiligtum betreten, um das Opfer darzubringen. Er spricht darum die Gebete des Kanons von nun an mit leiser Stimme und auch der Altar wird mehr und mehr vom Volke weg und in den Hintergrund der Aspis verschoben. Der Gedanke an die *plebs sancta*, die in der gleichen Gottesnähe steht wie der Priester, ist einigermaßen im Verblassen. Die Kirche wird vor allem durch die kirchliche Autorität, durch den Klerus dar-

[5] Mayer-Pfannholz, Das Bild der Mater Ecclesia 40. Hier auch zahlreiche Belege.

[6] Gregor VII., Registrum ed. Caspar 238. 343. 503; bei Mayer-Pfannholz 41.

[7] Vgl. M. Avery, The Exultet Rolls of South Italy, Princeton 1936, Tafelband, Tafel CXL: Ecclesia auf dem Kirchenbau sitzend, aus der Exultetrolle von San Vincenzo al Volturno, gemalt 981—987; Tafel CLVIII: Bischof auf dem Kirchenbau sitzend, aus der Exultetrolle von Salerno, 13. Jh. (Hinweis meines Mitbruders P. Hugo Rahner).

[8] Darauf weist hin Herwegen, Antike, Germanentum und Christentum 47.

[9] Die Erweiterung geht wahrscheinlich auf Alkuin, jedenfalls auf seinen Kreis zurück; den näheren Nachweis s. „Missarum sollemnia" (im Druck).

[10] Beispiele dafür bei A. Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum, Freiburg 1896, 404 f.

gestellt. Der Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes, der für das christliche Altertum so bezeichnend war, ist damit in der Wurzel getroffen.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Abdunkelung des Gedankens vom verklärten Gottmenschen, der das Haupt der Kirche ist, und das damit nahe gelegte mehr juridische Kirchenbild des Mittelalters auch in Betracht zieht bei der Erklärung der neuen Situation, in die das Verhältnis von Kirche und Staat im im Laufe des Mittelalters gekommen ist. War mit dem genannten Gesichtspunkt zunächst nur die irdisch-organisatorische Seite der Kirche und damit die soziologische Ähnlichkeit der beiden Größen stärker hervorgekehrt, der *civitas Dei* und der *civitas terrena*, die schon Augustinus in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen einander gegenübergestellt hatte, so wurden die beiden Rechtsgebilde durch das Verschwimmen der begrifflichen Grenzen zwischen Gott und Christus fast bis zu einer bloßen Teilung der Machtbereiche aneinandergerückt.

Wenn es derselbe Christus-Gott ist, von dem die staatliche sowohl wie die kirchliche Gewalt ausgeht, ist die Versuchung, die beiden Gewalten in einem theokratischen System zu vermischen, um einen Grad stärker, als wenn man sich darüber völlig klar ist, daß der Staat mit der sozialen Menschennatur von Gott gegeben ist, die Kirche aber als Reich der Übernatur im Werke des Gottmenschen gründet und von ihm zusammengehalten wird. Diese Versuchung mußte um so eher wirksam werden, als ja eine Reihe anderweitiger Faktoren zu einem solchen System hindrängte. In der theologischen Erörterung zwar, in der sich seit dem elften Jahrhundert die Theorie von den zwei Schwertern entwickelt, die Christus dem heiligen Petrus übergeben habe (Lk 22, 38), wird die Zuweisung auch der weltlichen Gewalt zunächst an den Papst — *Papa habet utrumque gladium* — eindeutig auf den positiven Willen Christi zurückzuführen versucht und mit entsprechenden Einschränkungen versehen[11]. Aber es ist auffällig, wie andere Äußerungen davon ganz unbefangen absehen. König Konrad II. wird an seinem Krönungstage, dem 8. September 1024, vom Bischof von Mainz mit den Worten begrüßt: „Zur höchsten Würde bist du gelangt, du bist Christi Stellvertreter“[12]. Der Enkel Konrads, Heinrich IV., führt in seinem berüchtigten Brief an „Hildebrand“ vom Jahre 1076 Klage über das Vorgehen des Papstes: „Als ob die königliche Gewalt nicht in Gottes

[11] Vgl. die Studie von J. Lecler, L'argument des deux glaives: Recherches de science religieuse 21 (1931) 299—339; 22 (1932) 151—177; 280—303.

[12] So nach dem Berichte von Wipo, Das Leben Kaiser Konrads II. ed. Pflüger und Wattenbach (Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 41) 25.

Hand wäre, in der Hand unseres Herrn Jesus Christus, der uns zur Herrschaft ... berufen hat"[13]. Der Sachsenspiegel (um 1220) erklärt den Ursprung der obersten Gewalten, indem er das Wort von den beiden Schwertern heranzieht: „Zwei Schwerter ließ Gott auf Erden, zu beschirmen die Christenheit"[14], was der Schwabenspiegel vergröbernd weitergibt mit der Wendung: „Da er zum Himmel fuhr", habe er (Gott) zwei Schwerter auf der Erde gelassen zum Schirm der Christenheit[15]. Durch solche Gedankengänge wurde, auch wenn sie vorwiegend nur für Laienkreise kennzeichnend sind, die reinliche Scheidung der beiderseitigen Belange sicher nicht erleichtert.

War so der gnadenhafte Charakter der Kirche einigermaßen in Schatten gestellt, so mußte auch das Verständnis für das Gnadenleben des einzelnen leiden. Die Sakramente werden weiter empfangen. Sie sind ein gesetzhaftes Stück des christlichen Lebens. Die Kinder werden getauft und die Gläubigen werden geheiligt wie von jeher und wahrscheinlich waren die Christen, die im Stande der Gnade lebten, in jenen Jahrhunderten nicht weniger zahlreich als in anderen Zeiten. Aber es ist bemerkenswert, wie wenig heilig der Christ sich fühlt. Bezeichnend dafür ist die Gebetsliteratur dieser Zeit. Sie ist im neunten bis elften Jahrhundert beherrscht von der Apologie. Die Selbstanklage, das Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit und Sündigkeit kehrt in endlosen Wiederholungen und in ermüdender Eintönigkeit wieder, und zwar auch in jenen uns zunächst bekannten Gebetsvorlagen, die für den Mönch und den Kleriker bestimmt sind[16]. Das Taufbewußtsein, das Bewußtsein von der das Sein des Christen neu gestaltenden, ontischen Heiligkeit, die wir als Teilnahme an der Heiligkeit Christi aus der Taufe und den Sakramenten empfangen und die uns bei aller Armseligkeit der gebrechlichen Menschennatur erhalten bleibt, solange wir uns nicht durch die Todsünde von Gott trennen, scheint entschwunden zu ein. Was man zu schätzen weiß, ist vor allem die moralische Heiligkeit, das über das Mittelmaß hinausragende sittliche Heldentum[17]. Die übernatürliche Welt ist zurückgetreten, die natürliche steht im Vordergrund.

---

[13] Bruno, De bello saxonico c. 67 (MG Scriptores V, 352): *quasi nos a te regnum acceperimus, quasi in tua et non in Dei manu sit regnum vel imperium; qui Dominus noster Jesus Christus nos ad regnum, te autem non vocavit ad sacerdotium.*

[14] I, 1 (ed. Müller 21). Der lateinische Text, der heute als Übersetzung gilt, setzt für Gott Christus ein (ebd. 3).

[15] Vorwort (ed. Laßberg S. 4 f).

[16] F. Cabrol, Apologies: DACL I, 2591—2601.

[17] Vgl. Herwegen, Antike, Germanentum und Christentum 47 f. — Die psychologischen Übergänge zu der in Rede stehenden Verdunkelung des Über-

Bezeichnend ist im besonderen auch das Verhältnis zur Eucharistie. Daß die Kommunionfrequenz immer tiefer sinkt, bis schließlich der jährlich einmalige Empfang urgiert werden muß[18], erklärt sich nicht allein aus der vielberufenen Lauheit der Christen von damals. Die Heiligkeit und Erhabenheit dessen, was empfangen wird, und die Unheiligkeit und Nichtigkeit des Empfängers stehen bewußtseinsmäßig in einer zu großen Spannung. Um das zehnte Jahrhundert erscheinen Confiteorformeln, in denen man sich anklagt, man habe, ohne vorher zu beichten, das Sakrament empfangen[19]. Das ist offenbar eine von der Seelsorge vertretene Auffassung. Vom Gedanken des frühen Christentums, daß die Eucharistie das tägliche Brot des Christen ist, und daß der Christ als Bürger des Himmels auch berufen ist, das Brot vom Himmel zu essen, ist man sehr weit entfernt.

Und doch läßt das heiligste Sakrament die Menschen nicht los. Ein neues Verhältnis zur Eucharistie bereitet sich vor, wenn es auch erst spät, erst um die Wende des zwölften Jahrhunderts, zum Durchbruch kommt. Von diesem Zeitpunkt an kann man aber von einer förmlichen eucharistischen Bewegung sprechen, die jedoch nicht die Annäherung an das Sakrament, sondern den Abstand von ihm zum Gegenstand hat[20]. Man will das Sakrament, das man nicht zu empfangen wagt, wenigstens schauen und aus der Ferne schauend anbeten. Die Erhebung der Gestalten bei der Wandlung, die Aussetzung des Sakramentes auf dem Altare, der Umzug mit demselben in feierlicher Prozession und die damit verbundenen Formen der Verehrung sind daraus hervorgegangen. Nicht der Gebrauch des Sakramentes, sondern dessen Kult ist das Ziel; denn, wie besonders die volkstümliche Betrachtung mit Vorliebe hervorhebt: es ist Gott, dem man hier gegenübersteht[21]. Sind auch die Formen, die so entstanden sind, im allgemeinen durchaus legitim und eine Bereicherung der aus anderen Wurzeln erwachsenen Formen eucharistischer Frömmigkeit, in deren Gefüge sie sich schließlich einordnen konnten[22], so bleibt doch bestehen, daß sie vor dieser Einordnung

---

natürlichen im christlichen Bewußtsein sind näher entwickelt bei K. Adam, Christus unser Bruder[2], Regensburg 1930, 55—57; vgl. auch Jungmann, Die Frohbotschaft 83 ff.

[18] P. Browe, Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940; P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter, Münster 1938.

[19] Ps.-Alkuin, De psalmorum usu II, 9 (PL 101, 499 C). Weitere verwandte Belege bei P. Browe, Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter: ZkTh 56 (1932) 375—415, bes. 382 ff.

[20] P. Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.

[21] Vgl. einige Hinweise bei Jungmann, Die Frohbotschaft 77 f; vgl. 75 Anm. 1.

[22] Über einschränkende Maßnahmen der kirchlichen Autorität gegen Ende des Mittelalters s. Browe, Die Verehrung 166—173.

eine vom ursprünglichen Sinn des Sakramentes eher wegführende Entwicklung darstellten und daß von den auslösenden Faktoren nicht der letzte der Zustand des christologischen Denkens war, wie er aus der polemischen Abwehr hervorgegangen und noch nicht zur vollen harmonischen Klärung gekommen war.

DER EINFLUSS VON HEILIGENFESTEN AUF DIE PERIKOPENWAHL AN DEN SONNTAGEN NACH PFINGSTEN

Von Anton Vogel S. J., Innsbruck

Zu den ungeklärten Punkten der Liturgik gehört noch immer die Frage, nach welchen Grundsätzen in unserem Missale an den Sonntagen nach Pfingsten die Lesungen und insbesondere die Evangelienlesungen ausgewählt sind. Während für die Episteln wenigstens vom sechsten Sonntag an das Ordnungsprinzip klar zutage liegt — es werden in der Reihenfolge des Schriftkanons Ausschnitte aus den Paulusbriefen gelesen vom Römerbrief bis zum Brief an die Kolosser[1] — muß die letzte eindringende Untersuchung der Evangelienperikopen von Stephan Beissel[2] in diesem Punkte mit der Feststellung beginnen: „Über den Sinn und Zusammenhang der Perikopen der Sonntage nach Pfingsten ist viel Geistreiches geschrieben worden. Ein Zusammenhang oder eine Gliederung dieser Perikopen ist jedoch bis jetzt noch nicht überzeugend dargetan worden." Und sie muß auch selber nach Prüfung der verschiedenen Vorschläge sich mit der Erklärung bescheiden, die vorliegende Anordnung könne nicht absichtslos getroffen sein; jedenfalls sei die Absicht mitbestimmend gewesen, jene wichtigeren Abschnitte der Evangelien nachzuholen, die bis dahin nicht schon anderswo, vor allem in der Reihe der Fastenperikopen, zur Verlesung gekommen seien[3].

Im einzelnen bespricht Beissel u. a. zwei Fälle, in denen die Nähe eines Apostelfestes für die Wahl des Sonntagsevangeliums als Erklärungsgrund in Frage kommt. Es ist der heutige vierte Sonntag nach Pfingsten mit der Perikope vom reichen Fischfang (Lk 5, 1—11), die in einigen alten Evangelienverzeichnissen unmittelbar vor dem Fest der Apostelfürsten zu stehen kommt, und der letzte Sonntag nach Pfingsten oder erste im Advent, der in die Nähe des Andreasfestes trifft und an dem frühmittelalterliche Verzeichnisse den Bericht von der Brotvermehrung nach Jo 6, 5—14 ansetzen, in dem Andreas in den Vordergrund tritt. Doch meint er in beiden

[1] Eine weiterführende Untersuchung liegt hier vor von A. Dold, Das Donaueschinger Comesfragment B II 7, ein neuer Textzeuge für die altüberlieferte liturgische Feier der Stationsfasttage Mittwoch und Freitag. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Sonn- und Stationsfasttagsperikopen in der Zeit nach Pfingsten bis zum Advent: Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 6 (1926) 16—53; s. besonders die Tabelle S. 37.

[2] St. Beissel, Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, Freiburg 1907, 195.

[3] Ebd. 196.

Fällen, das Zusammentreffen könne bloßer Zufall sein[4]. In vorliegender Studie soll gerade diese Fährte weiterverfolgt werden. Es wird sich zeigen, daß bei einer Anzahl von Sonntagsevangelien tatsächlich die Nähe eines Heiligenfestes maßgebend war.

Von der Denkweise heutiger Liturgik aus gesehen, mag es zunächst befremden, daß auf einen so wichtigen Punkt der Sonntagsliturgie, wie es das Evangelium ist, Heiligenfeste sollten von Einfluß gewesen sein. Die christliche Frühzeit hatte tatsächlich in dieser Hinsicht weniger Bedenken. Besondere Sonntagsformularien waren ja meist nicht vorhanden. So konnte ein nahes Märtyrerfest wohl den Ausschlag geben, unter verschiedenen gewichtigen Perikopen eben diese zu wählen, ähnlich wie sich auch gerade ein eifriger Prediger in seiner Themawahl manchmal von einem in der Nähe liegenden Anlaß bestimmen läßt. In der festlosen Zeit der Quadragesima waren vielfach die Sonntage neben den Samstagen sogar die einzigen Tage, an denen eine Festfeier zulässig war. So bestimmte schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts die Synode von Laodicea, in der Quadragesima dürfe man nur an Samstagen und Sonntagen Märtyrergedächtnisse begehen[5]. Dieselbe Regel galt im frühen Mittelalter in Spanien[6]. Ambrosius feierte den Jahrestag seiner Bischofsweihe, *natalis sacerdotii* (7. Dezember), auch dann an diesem Tage, wenn es ein Sonntag war[7]. Das Würzburger Lektionar, das eine römische Leseordnung des sechsten bis siebenten Jahrhunderts enthält[8], setzt am ersten Sonntag nach Pfingsten das Fest Allerheiligen an, indem es die betreffende Epistelperikope überschreibt: *Dominica in natali sanctorum*[9], und im Evangelienverzeichnis steht in diesem und in ver-

[4] St. Beissel 195 f; vgl. ebd. 164 f die Tabelle der Sonntagsperikopen (n. 19 und n. 45). — Für das Studium der Evangelienperikopen liegen nunmehr erschöpfende Unterlagen vor in der Arbeit von Th. Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte, I. Typen (Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen 28), Münster 1935. Klauser gliedert das umfangreiche handschriftliche Material in vier Typen, in denen die römische Ordnung der Evangelienperikopen um 645, um 740 und um 755 und eine römisch-fränkische um 750 sichtbar wird. Die beiden obengenannten Perikopen bei Klauser S. 30, 76, 117, 156, bzw. 42, 88, 126, 167.

[5] can. 51 (Mansi II, 571 f).

[6] G. Morin, Liber Comicus, Maredsous 1893, 64.

[7] Ambrosius, In ev. Luc. expos. VIII, 73. 90; vgl. H. Frank, Das mailändische Kirchenjahr in den Werken des hl. Ambrosius: Pastor bonus 52 (1941) 16. — Zum Jahrestag der Bischofsweihe gehörte wenigstens in der alten römischen Liturgie ein eigenes Meßformular; vgl. z. B. Sacramentarium Gregorianum ed. Lietzmann n. 198.

[8] G. Morin, Le plus ancien Comes ou Lectionnaire de l'église Romaine: Revue Bénéd. 27 (1910) 41—74; 28 (1911) 297—317.

[9] Revue Bénéd. 27 (1910) 58; vgl. ebd. 73 f. — An diesem Tag wird bekanntlich in der byzantinischen Liturgie noch heute Allerheiligen gefeiert.

wandten Dokumenten für den zweiten Sonntag nach dem Fest des hl. Cyprian vor der Perikope Mt 22,23—23,12 (heute in verkürzter Form am siebzehnten Sonntag nach Pfingsten) die merkwürdige Überschrift, die uns noch beschäftigen wird: *Ebdomada II die dominico ad scos Cosmam et Damianum ante natale eorum*[10]. Es wäre also jedenfalls nicht verwunderlich, wenn Heiligenfeste auf die sonntägliche Perikopenwahl einwirkten.

Eine solche Einwirkung wäre zwar heute gerade an den Sonntagen nach Pfingsten kaum denkbar, da ja ihr Datum mit dem Osterfest in einem Spielraum von 35 Tagen schwankt. Allein im frühen Mittelalter war die uns geläufige Durchzählung der Sonntage von Pfingsten an wohl in den Antiphonarien üblich, die die Propriumgesänge der einzelnen Meßformularien enthielten, nicht aber in den Sakramentaren, die die Gebete des Priesters, und in den Lektionaren, die die Lesungen boten. In den Evangelienlektionaren folgten zwar auf das Pfingstfest zunächst eine Anzahl (2—6) Sonntage nach Pfingsten, dann brach diese Reihe aber ab und es begann, ähnlich wie es heute im Brevier vom Monat August an mit den Lesungen des ersten und des zweiten Nokturns geschieht, eine neue Zählung, und zwar zunächst eine Reihe von meistens sechs Sonntagen nach Peter und Paul, *post natale Apostolorum*, darauf eine weitere Reihe von regelmäßig fünf Sonntagen *post s. Laurentii*, endlich noch eine solche von meist sieben bis neun Sonntagen *post s. Cypriani* (Fest damals am 14. September). Da diese Sonntagszählungen jedesmal einen kalendermäßig festen Ausgangspunkt hatten, konnte die Entfernung des einzelnen Sonntags von einem Heiligenfest an und für sich nur in der Zeitspanne der sieben Tage einer Woche schwanken. Beziehungen zu benachbarten Heiligenfesten konnten sich also ohne weiters bilden.

1. Laurentius

Am klarsten dürfte diese Beziehung zutage liegen an den Sonntagen um das Fest des hl. Laurentius. Und das ist eigentlich nicht verwunderlich bei der überragenden Stellung dieses Heiligen in der stadtrömischen Liturgie. Am Sonntag, der in den Verzeichnissen als *Ebdomada I post sci Laurenti* notiert ist, finden wir die Perikope von der Heilung des Taubstummen nach Mk 7, 31—37[11]. Christus legt diesem seine Finger in die Ohren und berührt die Zunge mit Speichel; dann blickt er zum Himmel auf, seufzt und spricht zu ihm: Ephphetha! das ist: Tu dich auf. Dieses Wunder ist schon in früher Zeit als Darstellung des inneren Vorganges bei der Taufe verstanden

[10] Klauser S. 39; vgl. Morin, Revue Bénéd. 27 (1910) 45.
[11] Klauser S. 36, 81, 121, 161. — Heute am elften Sonntag nach Pfingsten.

worden; darum wurde das Ephphetha, erweitert zum Ritus der *apertio aurium*, in den Taufritus hineingenommen, wie es ihm ja auch heute noch angehört. Schon Ambrosius erklärt eingehend das *mysterium apertionis*[12]. Im Sacramentarium Gelasianum heißt es am Karsamstag, nach einem Gebet, das dem Teufel das Gericht androht und befiehlt, aus diesem Diener Gottes auszufahren (I, 42): *Inde tangis ei nares et aures de sputo et dicis ei ad aurem: Ephphetha, quod est: Adaperire in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, appropinquavit enim iudicium Dei.* Darauf folgt die Absage an den Satan, seine Werke und sein Gepränge[13].

Nun ist aber der hl. Laurentius Patron der Katechumenen. Denn in seinem Heiligtum ist Stationsgottesdienst am dritten Fastensonntag. Mit diesem Tage beginnen nämlich die Skrutinienwochen für die Taufbewerber. Das Gelasianum verzeichnet (I, 29): *Denuntiatio pro scrutinio, quod tertia hebdomada in Quadragesima secunda feria initiatur*[14]. Dabei werden verschiedene Exorzismen vorgenommen. Daher wird am dritten Fastensonntag das Evangelium gelesen von der Austreibung eines Teufels, der s t u m m war (Lk 11, 14—28[15]). Am Freitag nach dem dritten Fastensonntag ist wieder *statio ad scum Laurentium in Lucina.* Die Beziehung des Evangeliums zur Taufe ist klar: Jesus bietet der Samariterin am Jakobsbrunnen lebendiges Wasser an (Jo 4, 6—42[16]). Am Samstag nach dem vierten Fastensonntag ist nochmals *statio ad scum Laurentium.* Das Evangelium (Jo 8, 12—20) zeigt Christus[17] als das Licht der Welt. „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in Finsternis." Die Taufe ist aber die „Erleuchtung." Somit ist klar, daß die Perikope des ersten Sonntags nach Laurentius von der Heilung des Taubstummen gewählt wurde wegen der Nähe des Festes des Katechumenenpatrons.

Nun dürfen wir aber auch die Frage stellen, ob nicht die Perikope von der Gottes- und Nächstenliebe als Weg zum ewigen Leben und vom barmherzigen Samaritan (Lk 10, 25 bzw. 23—37) ihre Wahl ebenso dem hl. Laurentius verdankt, diesem vielgepriesenen Vorbild der Nächstenliebe und Barmherzigkeit gegen die Armen und Notleidenden. Sie steht in den alten Verzeichnissen sowohl am zweiten

---

[12] A m b r o s i u s, De sacr. I, 1. Weitere Belege bei L. E i s e n h o f e r, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg 1933, 256 f.

[13] W i l s o n 79.

[14] Ebd. 45.

[15] K l a u s e r S. 21, 66, 108, 147.

[16] a. a. O. S. 21, 67, 109, 148. Ebenso bei der Epistel (Num. 20, 1—13): Moses schlägt mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen; Comes von Würzburg LX (DACL VIII, 2288).

[17] a. a. O. S. 22, 68, 110, 149.

Sonntag nach Laurentius[18] — im heutigen Missale am zwölften Sonntag nach Pfingsten — als auch am zweiten Sonntag vor Laurentius[19].

Die Liturgie feiert Laurentius auch sonst als Vorbild der Barmherzigkeit und Nächstenliebe; davon geben die alten Formulare des Festes Zeugnis. *In prima missa* spricht das Evangelium (Mt 10, 37—42) in den Versen 40—42 von den Werken leiblicher Barmherzigkeit und ihrem Lohn[20]. Die Epistel (2 Kor 9, 6—10) lehrt anläßlich der Sammlung für die notleidenden Kirchen Judäas den rechten Geist, in dem die Spenden gegeben werden müssen: aus freien Stücken, hochherzig, freudig[21]. Die Gesänge der Vigilmesse, Introitus und Graduale, sind aus Ps 111, 9: *Dispersit, dedit pauperibus*[22]. Eine Präfation des Leoniamus sagt: *Qui dispensator egregius et usque ad sanguinem nominis tui confessor eximius simul in alendis pauperibus ecclesiasticae pietatis et testificationis Filii tui Domini nostri praebuit martyr beatus exemplum*[23].

Fügen wir noch das anschauliche und ergreifende Bild hinzu, das das Martyrologium des Ado von Vienne (gestorben 875), ältere Legende zusammenfassend, von der Liebestätigkeit des Heiligen entwirft[24]: Laurentius kam auf den Mons Caelius in das Haus einer Witwe — sie hatte bereits 32 Jahre in der Witwenschaft verbracht — wo sich viele Christen, Presbyter und Kleriker verborgen hielten, ... *tulit vestes et thesauros Ecclesiae et coepit erogare, et pedes omnium Christianorum lavare ... Transiens autem in vicum, qui dicitur Canarius, invenit multos Christianos in domo Narcissi Christiani congregatos, et lavit pedes omnium et dedit eis de thesauro. Erat in eadem domo homo caecus, nomine Crescentio, qui coepit rogare beatum*

[18] *Ebd. II post sci Laurenti.* Klauser S. 36, 82, 122, 162. — Die Verse 23. 24, die hier am Anfang dazugekommen sind, verändern nicht die Sinnrichtung des Ganzen.

[19] *Ebd. V. post natale apostolorum.* Klauser S. 33, 79, 119, 159. — Der erste Typ der Leseordnungen hat *Ebd. VI*, weil die Zählung mit *Ebd. II post natale apostolorum* beginnt, der letzte Typ hat sogar *Ebd. VII*, weil außerdem in der *Ebd. V.* die Perikope Lk 19, 41—47 eingeschoben ist (Klauser 158); auf jeden Fall bleibt unsere Perikope am zweiten Sonntag vor Laurentius, wie auch die noch zu besprechende Lk 18, 10—14 auf jeden Fall am ersten Sonntag unmittelbar vor Laurentius. Im heutigen Missale ist am neunten Sonntag nach Pfingsten, der dem zweiten Sonntag vor Laurentius entspricht, unsere Perikope durch Lk 19, 41—47 ersetzt: Jesus weint über Jerusalem.

[20] Klauser S. 34, 80, 120, 160.

[21] *In natali s. Laurenti.* Comes von Würzburg (DACL VIII, 2293).

[22] R. J. Hesbert, Antiphonale missarum sextuplex, Brüssel 1935, S. 146 f.

[23] Feltoe 96.

[24] AA. SS., Aug. II, 518. — Wir fragen hier nicht, ob alle Einzelheiten der Darstellung historisch glaubwürdig sind, sondern einzig nach dem Bild des Heiligen, wie es damals in der Kirche lebendig war und so auf die Liturgie eingewirkt haben mochte.

diaconem, ut poneret manum suam super oculos eius. Tunc beatus Laurentius lacrymans dixit: Dominus noster Jesus Christus, qui aperuit oculos caeci nati, ipse te illuminet: et facto signo crucis, aperti sunt oculi eius. Als Laurentius dann im Gewahrsam des Hippolytus war, wurde ein Blinder, namens Lucillus, sehend, nachdem ihn Laurentius unterrichtet und getauft hatte. Daraufhin kamen viele Blinde zu ihm und er heilte sie durch Handauflegung. Hippolyt aber bekehrte sich, als er dies alles sah. — Übrigens zählt auch schon Prudentius in seinem „Peristephanon"[25] die Kranken, Krüppel, mit Geschwüren Bedeckten, Schwindsüchtigen auf, die Laurentius beschenkt hat und dann zusammenruft, um sie dem Stadtpräfekten vorzustellen als die Schätze der Kirche.

Vielleicht ist auch die Person des „Leviten" im Gleichnis vom barmherzigen Samaritan von Bedeutung gewesen für die Beziehung zu Laurentius. Jener Levite hatte freilich kein Herz für den Beraubten und Verwundeten, Laurentius aber ist der gute Levite mit dem Geist des barmherzigen Samaritans. Jedenfalls ist nach dem Gesagten kaum zu bezweifeln, daß unsere Perikope auf den hl. Laurentius hinweisen will.

Nach diesen Feststellungen für den zweiten Sonntag vor und für den ersten und zweiten Sonntag nach Laurentius wäre man geneigt, eine ähnliche Erklärung zu suchen auch für den letzten Sonntag vor Laurentius mit der Perikope vom Pharisäer und vom Zöllner, Lk 18, 9, bzw. 10—14[26]. Doch ist hier eine einleuchtende Beziehung nicht gegeben[27].

Weit deutlicher ist die Beziehung zum hl. Laurentius bei der Perikope vom klugen Verwalter Lk 16, 1—9, die am dritten Sonntag vor Laurentius gelesen wird[28]. Der Herr lobt den ungerechten Verwalter, daß er klug gehandelt habe. Seine Klugheit sei Vorbild für den Christen. „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, daß sie euch, wenn euer Ende kommt, in die ewigen Wohnungen aufnehmen!" Laurentius war Verwalter der Güter der römischen Kirche. Denn er war „Diakon" und „Levit"[29]. Zum Amt der Diakonen

[25] PL 60, 305 ff.

[26] Klauser S. 34, 79, 120, 160.

[27] Man müßte denn den Finger legen wollen auf das selbstgefällige Wort des Pharisäers vom Zehnten, den er von allem gebe, was er besitzt, dem dann das demütige Almosengeben des hl. Laurentius, der den Armen die Füße wäscht, gegenüberstünde. Doch war der Zehnt kein Almosen.

[28] Klauser S. 33, 79, 119. 159: *Ebd. IV. post natale apostolorum*, bzw. *Ebd. V.*, wo die Zählung mit *Ebd. II* beginnt, bzw. *Ebd. VI.*, wo überdies vorher noch die Perikope Lk 19, 41—47 eingeschoben ist; auf jeden Fall bleibt es der dritte Sonntag vor Laurentius.

[29] Ambrosius, De offic. min. I, 41 (PL 16, 84f); Augustinus, Serm. 304, 1 (PL 38, 1395).

gehörte die Verwaltung der Kirchengüter. Leo der Große sagt: *in levitam Laurentium, qui non solum ministerio Sacramentorum, sed etiam dispensatione ecclesiasticae substantiae praeeminebat, impius persecutor efferbuit*[30]. Als später der mit der obersten Verwaltung betraute Diakon als Archidiakon bezeichnet wurde, erhielt auch der hl. Laurentius diesen Titel, wenn er ihn auch zu seinen Lebzeiten noch nicht führte; wohl aber besaß er die Amtsrechte eines Archidiakons als Vorstand des Kollegiums der Diakone[31]. Laurentius ist ein k l u g e r Verwalter; denn er macht die Schätze der Kirche für den habgierigen Verfolger ungreifbar und erwirbt sich dadurch unvergänglichen Reichtum, vor allem die Gnade des Martyriums. Ambrosius sagt von ihm[32]: *Laurentius, qui aurum ecclesiae maluit erogare pauperibus quam persecutori reservare p r o s i n g u l a r i s u a e i n t e r p r e t a t i o n i s v i v a c i t a t e s a c r a m m a r t y r i i a c c e p i t c o r o n a m.* Und er erklärt das näher: *a quo cum quaererentur thesauri ecclesiae, promisit se demonstraturum. Sequenti die pauperes duxit. Interrogatus, ubi essent thesauri quos promiserat, ostendit pauperes dicens: Hi sunt thesauri ecclesiae. Et vere thesauri, in quibus Christus est, in quibus fides est ... Quos meliores thesauros habet Christus quam eos, in quibus se esse dixit. Sic enim scriptum est: Esurivi, et dedistis mihi manducare; sitivi, et dedistis mihi bibere ...* Augustinus[33] berichtet vom Hinweis des hl. Laurentius auf die Armen: *Hae sunt opes ecclesiae!* und fährt fort: *Et verum est, fratres: magnae opes sunt Christianorum, necessitates egentium; si i n t e l l i g a m u s ubi debeamus servare quod habemus. Ante nos sunt egentes: ibi si servaverimus, non perdemus. Non timemus ne aliquis tollat: ille enim qui dedit servat. Nec meliorem possumus invenire custodem, nec fideliorem promissorem.* Auch Maximus, Bischof von Turin, lobt die Klugheit des Laurentius[34]: *Quam profundum spiritalis viri et quam caeleste consilium, ut et egenis consuleret, et multitudine consumente quod dederat, inveniri non posset, quod raperet persecutor ... vir prudentissimus procuravit, ne sanctorum substantiam avaris manibus sacrilegus occuparet.* Prägnant faßt die Präfation des Leonianums zusammen[35]: *qui per tuam gratiam commissae sibi dispensationis executor egregius, ut ad martyrium per-*

---

[30] Serm. 85 (PL 54, 436).

[31] H. L e c l e r c q, Archidiacre (DACL I, 2733 f). — Vgl. A u g u s t i n u s, Serm. 302 (PL 38, 1388): *Sanctus Laurentius archidiaconus fuit*; Serm. 303 (PL 38, 1393 f): *Cum .. tamquam ab archidiacone postulatae essent res ecclesiae.*

[32] De offic. min. II, 28 (PL 16, 141).

[33] Serm. 302 (PL 38, 1389).

[34] Hom. 1 (PL 57, 409 f).

[35] F e l t o e 99; vgl. M u r a t o r i 398.

veniret, emeruit pro praemio (et) qua caelestis existeret consecutus est passionem.

2. *Petrus und Paulus*

Die Evangelien vom dritten Sonntag vor Laurentius bis zum zweiten Sonntag nach Laurentius bilden also gewissermaßen einen eigenen Festkreis des heiligen Diakons. Nun wurden aber die Apostelfürsten Petrus und Paulus in der römischen Liturgie sicher ebenso hoch gefeiert und geehrt wie Laurentius. Maximus von Turin sagt in seiner ersten Homilie in natale s. Laurentii[36], von den Aposteln her gesehen: *Nec immerito eum Apostolorum supparem praedicamus.* Ildefons Schuster führt zusammenfassend aus[37]: „Der liturgische Zyklus vor und nach dem Apostelfeste ist sehr bemerkenswert: er erinnert an die Zeit, wo dies Fest nach dem Osterfeste der höchste Feiertag war. Bei dieser Gelegenheit fanden sich nicht nur ungezählte Pilgerscharen, sondern auch alle Bischöfe des päpstlichen Patriarchates ein, um mit dem Papste vereint die hohe Feier zu begehen und das jährliche römische Konzil abzuhalten, von dem die alten Quellen melden. Es ist also leicht verständlich, daß man ein Fest von solcher dogmatischen Bedeutung mit einer Vor- und Nachfeier umgab."

Da uns hier nur die Perikopen der Sonntage interessieren, sehen wir ab von der Vigil an den Gräbern der Apostelfürsten, von den beiden Festmessen in der Peters- und in der Paulskirche wie auch von der Oktav des Festes, und untersuchen nur den Einfluß des Apostelfestes auf die Lesungen der Sonntage. Da von den beiden Aposteln Briefe vorhanden sind, ist es natürlich und selbstverständlich, daß sie selber zu Worte kommen. Dafür ist aber die Epistel der geeignete Ort. Nun kommen von der Oktav des Osterfestes angefangen an zehn Sonntagen Abschnitte aus den katholischen Briefen zur Verlesung, ausgenommen das Pfingstfest[38]. Dieser Zyklus dauerte ursprünglich bis zum vierten Sonntag nach Pfingsten, im heutigen Missale dauert er bis zum fünften Sonntag, denn am vierten Sonntag ist ein Abschnitt aus dem Römerbrief eingefügt. Nach dem fünften Sonntag beginnt heute eine Lesungsreihe aus den Briefen des hl. Paulus in der Weise der Bahnlesung, die nur einmal, am achtzehnten Sonntag nach Pfingsten, mit einer Lesung aus dem ersten Korintherbrief eine Unterbrechung erfährt. Auch der Würzburger

[36] PL 57, 409.

[37] J. Schuster, Liber Sacramentorum. Geschichtliche und liturgische Studien über das römische Meßbuch, Bd. V, Regensburg 1930, S. 110.

[38] Comes von Würzburg XCIII — CII (DACL VIII, 2290—2291): *Dominica ad Lateranis* und *Dominica I — IX post octabas Paschae.* — Darauf folgen noch

Comes gibt nach den Perikopen für verschiedene Festlichkeiten, die schließen mit *In dedicatione Ecclesiae*, eine ähnliche Reihe von Lesungen aus den Paulusbriefen, aber ohne jegliche Notiz, wann sie zu verlesen seien[39].

Wenden wir uns nun den zehn Lesungen aus den katholischen Briefen zu. Im Osterfestkreis ist eine fortlaufende Lesung nach dem Schriftkanon nicht zu erwarten. Hier bilden die einzelnen Meßformulare zu sehr ein einheitliches Ganzes, als daß die Wahl der Lesung nicht auch vom Ganzen her bestimmt sein sollte. Der zweite Sonntag nach Ostern steht unter dem Gedanken des Guten Hirten. In diesem Bilde wird nochmals die liebende Hingabe Jesu in den Erlösertod geschaut. Davon handelt das Evangelium (Jo 10, 11—16)[40]. Aus dem gleichen Grunde wurde wohl die Lesung aus 1 Petr 2, 21—25, gewählt; denn dort ist vom Hirten und Bischof unserer Seelen die Rede, der unsere Sünden an seinem Leibe auf das Kreuzesholz hinaufgetragen hat[41].

Mit dem Evangelium vom dritten Sonntag nach Ostern, Jo 16, 16—22[42], beginnen die Perikopen aus den Abschiedsreden des Herrn mit dem Ausblick auf den nahen Heimgang Jesu zum Vater und die Sendung des Hl. Geistes. Petrus aber mahnt in der Lesung 1 Petr 2, 11—19[43], die Christen möchten sich hier auf Erden als Fremdlinge und Pilger betrachten, deren Heimat und Vaterhaus drüben ist; sie sollen daher nicht einen irdisch-sündhaften Wandel führen. Der Sonntag nach Christi Himmelfahrt steht unter dem Eindruck der unmittelbaren Erwartung des Trösters; daher das Evangelium (Jo 15, 26—16, 4) vom Zeugnis, das die Jünger in der Kraft des Hl. Geistes ablegen werden[44] und die Lesung (1 Petr 4, 7—11) von den Gnadengaben des Geistes, kraft deren die Christen einander in Liebe dienen sollen[45].

Epistelperikopen für: *In Laetania maiore, In ascensa Domini, In sabb. Pentecosten, In dominico Pentecosten* und für die einzelnen Tage der Pfingstoktav.

[39] DACL VIII, 2298—3000. — Die Fußnote dazu auf S. 2297 f bemerkt: Wir finden hier 42 Perikopen ohne Titel, ohne Zweifel bestimmt für die Sonntage oder gewöhnlichen Tage, genannt *ordinarii*. Man findet sie fast alle verzeichnet für einen Sonntag oder eine Ferie des Jahres im Comes Alkuins oder in den Lektionarien des Tommasi. — Tatsächlich finden sich alle Abschnitte vom 6. bis zum 24. Sonntag nach Pfingsten des heutigen Missales bereits dort festgelegt, mit Ausnahme von dreien, in zwei anderen Fällen sind nur geringe Veränderungen in der Verszahl vorgenommen worden.

[40] *Ebdomada II post Pascha ad scos Cosmam et Damianum;* Klauser S. 26, 71, 112, 151.

[41] *Dominica I post octabas paschae:* Comes von Würzburg XCIV.

[42] Klauser S. 26, 72, 113, 152.

[43] Comes von Würzburg XCV.

[44] Klauser S. 27, 73, 114, 153.

[45] Comes von Würzburg XCVIII.

An den Sonntagen nach Pfingsten aber hört diese bestimmende Wirkung vom einheitlichen Ganzen des Meßformulars her auf, der Osterfestkreis ist vorüber. Man möchte also meinen, jetzt könnte in den Episteln irgendwie eine fortlaufende Lesung nach dem Schriftkanon erscheinen. Dem ist aber nicht so. Sondern nach zwei Abschnitten aus dem ersten Johannesbrief[46] kommt am dritten Sonntag nach Pfingsten wieder Petrus zu Wort mit 1 Petr 5, 6—11, und am vierten Sonntag mit 1 Petr 3, 8—15[47], und dies gerade an den Sonntagen, die vor oder nach dem Fest der Apostelfürsten treffen, also gewöhnlich in seiner nächsten Nähe stehen. Das heutige Missale hat sogar die letzte Perikope auf den folgenden (fünften) Sonntag verschoben und davor eine Lesung aus Paulus gesetzt (Röm 8, 18—23 am vierten Sonntag nach Pfingsten), die sich weder im Würzburger Comes in der Reihe aus den Paulusbriefen verzeichnet findet noch auch ein vorweggenommener Anfang der mit dem sechsten Sonntag einsetzenden Lesungsreihe aus Paulus ist; dort hätte sie erst am neunten Sonntag ihren Platz. Alle diese Tatsachen erklären sich am ungezwungensten, wenn eben die beiden Lesungen aus Petrus ihre Wahl dem nahen Feste der Apostelfürsten verdanken. Dasselbe wird man wohl auch von der eben besprochenen Lesung aus Paulus sagen können.

Was nun die Evangelienperikopen betrifft, so ist nach den Ausführungen über die Epistelabschnitte ein Einfluß des Apostelfestes auch auf die Wahl der Evangelien von vornherein zu erwarten. Doch ist er nur bei der Perikope vom reichen Fischfang Petri (Lk 5, 1—11) wirklich unmittelbar einleuchtend sowohl wegen des Inhalts der Perikope als auch wegen der Bezeichnung, die diesem Sonntag in den alten Leseordnungen gegeben wird[48]. In dem ältesten Typ der Leseordnungen ist nämlich zum Titel *Ebdomada II post Pentecosten* ausdrücklich hinzugefügt: *ante natale apostolorum*, was jedenfalls die entscheidendere Bestimmung zu sein scheint. Denn in den älteren drei Typen sind überhaupt nur zwei Sonntage vor dem Apostelfest angeführt[49], dann heißt es sofort: *Ebdomada I*, bzw. *II post natale apostolorum*. Nur der vierte Typ hat bereits Perikopen für fünf Sonn-

[46] Comes von Würzburg XCIX u. C.

[47] Comes von Würzburg CI u. CII: *Domi. VIII* und *IX post oct. Paschae.*

[48] Klauser S. 30, 76, 117, 156.

[49] Erster Sonntag nach Pfingsten: Der erste Typ hat nach *Feria VII ad scum Petrum XII lectionum* nur die Bezeichnung *Item alia* mit Lk 6, 36—42, Nächstenliebe (Klauser S. 28 f). Der zweite Typ gibt dieselbe Perikope unter der Bezeichnung *Die dominico vacat* (S. 74). Der dritte Typ kennt nur *Octabas pentecosten mit* Jo 3, 1—15, Nikodemus (S. 115). Zweiter Sonntag n. Pf.: Lk 5, 1—11, Fischfang (S. 30, 76, 117).

tage nach Pfingsten[50]. Die Perikopen für die ersten Sonntage nach Pfingsten bis zum Apostelfest waren also lange Zeit zum größten Teil gar nicht bestimmt, und als die erforderliche Zahl von Evangelienlesungen festgelegt war, herrschte doch noch lange eine große Verschiedenheit in der Reihenfolge. Der vierte Typ der Leseordnungen bei Klauser (S. 155 f) gibt die Reihe: das verlorene Schaf, der reiche Prasser, das Hochzeitsmahl, der reiche Fischfang (da ist also auf jeden Fall der Fischfang Petri ganz nahe beim Fest der Apostelfürsten). Beissel bietet verschiedene jüngere Reihen, die er zum Vergleich nebeneinander anordnet[51]. Dort sieht man die Perikope vom verlorenen Schaf fast durchwegs am dritten Sonntag vor dem Apostelfest, und diese Nähe hat sie auch im heutigen Missale behauptet, indem sie unmittelbar vor die Perikope vom reichen Fischfang gerückt ist (auf den dritten Sonntag nach Pfingsten). Jetzt wenigstens kann man folgendes sagen: Da sie von der Hirtenliebe, Hirtensorge und Hirtenfreude Christi handelt, könnte sie zusammen mit der Epistel aus dem ersten Petrusbrief (5, 6—11) vom dritten Sonntag nach Pfingsten[52] unter dem Gedanken des *pastor ovium* stehen und so auf das Apostelfest anspielen. Petrus mahnt nämlich in der Lesung als der besorgte Hirte, in der Zeit der Heimsuchung alle Sorge auf den zu werfen, der für euch sorgt, auf den obersten Hirten Christus, und dem beutegierigen Löwen, dem Widersacher Satan, standhaft zu widerstehen. Im Evangelium aber geht der Herr voll Sorge dem entlaufenen Schäflein nach. Wir hätten also eine Art Guten-Hirten-Sonntag auch nach Pfingsten. Doch sind diese beiden Perikopen ursprünglich nicht immer zusammengefallen.

Auch die Perikopen n a c h dem Apostelfest könnten zu diesem in Beziehung stehen.

Der erste Sonntag, bezeichnet als *Ebdomada I* oder *II post natale apostolorum*, hat die Perikope Mt 5, 20—24, bzw. 26[53]. Sie spricht von den Sünden gegen die Nächstenliebe und von der Versöhnlichkeit. Christus stellt der Unvollkommenheit des alten Gesetzes die Gerechtigkeit des neuen Bundes gegenüber. Er tritt dabei auf als Gesetzgeber von göttlicher Autorität (Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist — ich aber sage euch) und als Vollender des Gesetzes und der Propheten. Die Apostel aber sind die Vermittler und Verkünder des Gesetzes Christi an die Welt (Mt 28, 20: Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe), allen voran der Schlüssel-

---

[50] *Octabas pentecosten, Ebd. II—V post pent.* (S. 155 f).
[51] Beissel S. 164.
[52] *Domi. VIII. post oct. Paschae;* Comes von Würzburg CI.
[53] Klauser S. 31, 76, 117, 157.

träger des Himmelreiches, auf dem die oberste Vollgewalt des Bindens und Lösens ruht, und Paulus, der *doctor gentium*.

Wie sehr diese Gedanken von Christus als dem Gesetzgeber und den Aposteln als Vermittlern und Verkündern seines Gesetzes damals lebendig waren, wird anschaulich beleuchtet durch die altchristliche Kunst[54]. „Christus der Weltenlehrer und die Ausgestaltung dieser Szene zur *maiestas Domini* sowie die Darstellung der *traditio legis* sind beliebte Sujets der nachkonstantinischen Zeit und haben zum Teil bestimmend auf den Ausschmückungskanon der basilikalen Kunst eingewirkt"[55]. „In allen diesen Bildern wird gleichmäßig Christus als Lehrer und Herrscher gefeiert, von dessen Gesetz alles abhängt. Wo das Gesetz direkt dem Apostelfürsten oder an Paulus in Form einer Rolle überreicht wird — die Künstler schreiben auf sie ausdrücklich *Dominus legem dat* —, erscheint Petrus zunächst links vom Herrn, oft eine *crux gemmata* auf der einen Schulter tragend, manchmal auch mit der einfachen *crux hastata*"[56]. Denselben Gedanken verkündet noch heute eine Magnificatantiphon des Breviers: *Petrus apostolus et Paulus doctor gentium, ipsi nos docuerunt legem tuam Domine*[57]. So können wir annehmen, daß die in Rede stehende Perikope aus diesen Gedanken heraus in die unmittelbare Nähe des Apostelfestes gerückt wurde.

Eine Bestätigung dafür bietet das heutige Missale dadurch, daß die Epistelperikope von der *Dominica IX post octabas paschae* mit eben diesem Evangelium zusammengestellt wurde (fünfter Sonntag nach Pfingsten). Petrus (1 Petr 3,8—15) predigt das gleiche Gebot der Nächstenliebe und Versöhnlichkeit[58], wie der Herr im Evangelium. „Seid alle mitleidig, brüderlich, barmherzig, bescheiden, demütig. Vergeltet nicht Böses mit Bösem, nicht Schmähung mit Schmähung; vielmehr segnet einander. Denn dazu seid ihr berufen, daß ihr Segen erbet." Doch werden ursprünglich diese beiden Lesungen nicht immer zusammengefallen sein.

Am zweiten Sonntag nach dem Apostelfest wird die Perikope von der Brotvermehrung gelesen: Mk 8, 1—9[59]. Diese Perikope dürfte mit jener vom Oktavtag des Apostelfestes zusammenhängen: Mt 14,

---

[54] C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie[3], Paderborn 1922, 352 ff.

[55] Ebd. 352.

[56] Ebd. 354. — Über den Parallelismus Moses — Petrus bezüglich der Gesetzesübergabe vgl. ebd. 308 f; über die Darstellung der *traditio legis* auf Gegenständen der Kleinkunst, auf Goldgläsern, Marmorgraffiti der Katakomben vgl. H. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, Freiburg 1901, 392.

[57] Ähnlich im Liber responsalis des frühen Mittelalters (PL 78, 792 C).

[58] Comes von Würzburg CII.

[59] Klauser S. 31, 77, 118, 157.

22—33[60]. Diese handelt von den Ereignissen unmittelbar nach der ersten Brotvermehrung: Jesus nötigt die Jünger, mit dem Boot ans andere Ufer zu fahren, wandelt auf dem See und läßt Petrus übers Wasser zu sich kommen. Die Perikope des Sonntags handelt allerdings von der zweiten Brotvermehrung, aber im Inhalt ist ja kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Merkwürdig ist auch, daß die Perikope aus Markus genommen wurde, und nicht aus Matthäus wie am Oktavtag. Sollte man Markus als Berichterstatter der Predigt Petri bevorzugt haben? Am Oktavtag konnte man ihn freilich nicht wählen, da er nichts vom Wandeln des Petrus über das Wasser berichtet. Vielleicht hat man auch deshalb nicht die erste Brotvermehrung gewählt, weil sie sich bereits im Bericht des Johannes am vierten Sonntag in der Fastenzeit und am letzten Sonntag nach Pfingsten fand[61]. Im allgemeinen mußte man ja darauf ausgehen, an den Sonntagen nach Pfingsten eine Perikopenreihe zu gewinnen, die neue, noch nicht in den großen Festkreisen des Kirchenjahres verlesene Abschnitte enthielt[62].

Übrigens ist die Perikope vom letzten Sonntag nach Pfingsten, die eben erwähnt wurde, vielleicht ein weiterer Grund, zwischen der Perikope von der zweiten Brotvermehrung und dem Fest Peter und Paul eine Beziehung zu sehen; denn auch die Perikope vom letzten Sonntag nach Pfingsten handelt von einer Brotvermehrung, von derjenigen, in der Andreas besonders hervortritt, und diese steht in Beziehung zum nahen Fest dieses Apostels. Wenigstens scheint eine solche Annahme nunmehr berechtigt zu sein, nachdem wir bereits so viele Fälle von Beziehungen zu Heiligenfesten gefunden haben. Die Liturgie würde die Apostel eben als *dispensatores mysteriorum Dei* betrachten. Wie sie dort die Brote Jesu an das Volk verteilten, so bringen sie nun sein Fleisch und Blut, sein Wort und sein Gesetz dem Volke Gottes. Allein es stehen einer solchen Verknüpfung mit dem Andreasfeste doch auch ernste Bedenken im Wege[63].

[60] Klauser S. 31, 77, 117, 157.

[61] Klauser S. 21, 42; 67, 88; 109, 126; 148, 167.

[62] Vgl. Beissel S. 196.

[63] Trotz der Bezeichnung des Sonntags als *Ebdomada VII* (nach Cyprian) in den ältesten Verzeichnissen (erst der vierte, römisch-fränkische Typus bei Klauser S. 167 hat die Überschrift: *Item in adventum Domini)* scheinen bei dieser Perikope Adventgedanken von Anfang an entscheidend gewesen zu sein; sie schließt nämlich mit den Worten: *Hic est vere propheta qui venturus est in mundum.* Vgl. J. A. Jungmann, Gewordene Liturgie, Innsbruck 1941, S. 284; vgl. S. 265f.

3. Cosmas und Damian

Ein dritter Ausgangspunkt für unsere Fragestellung ist das Fest der Heiligen Cosmas und Damian. Obwohl aus dem Orient kommend, müssen die beiden heiligen Märtyrer in Rom zur Zeit, da unsere Perikopenordnungen festgelegt wurden, eine sehr hohe Verehrung genossen haben[64]. Jedenfalls wurde ihnen von Felix IV. (526—530) an bevorzugter Stelle, am Forum Romanum, eine Basilika geweiht, und ungefähr seit derselben Zeit stehen ihre Namen auch im Kanon der römischen Messe. In den Sakramentaren erscheint ihr Fest zuerst im Gelasianum, und zwar wie noch heute am 27. September. Für die Prüfung der Evangelienperikopen kommen in Frage der zweite und dritte Sonntag nach Cyprian, die zwischen dem 22. September und 5. Oktober treffen mußten. Die betreffenden Perikopen gehören heute dem 17. und 18. Sonntag nach Pfingsten an, die als solche einen etwas größeren Spielraum haben. Cosmas und Damian waren Ärzte, *industrii artis medicae*[65]. Sie heilten die verschiedensten Krankheiten des Leibes und auch der Seele. Besessenheit vom Teufel wird immer genannt. In dieser Richtung gehen auch ihre erfolgreichen Bemühungen, die Menschen vom Götzendienst abzubringen und zu Christus zu bekehren. Für ihre Heilungen stand ihnen außer ihrer ärztlichen Kunst vornehmlich auch die Wundergabe zu Gebote. Daher heißen sie bei den Griechen *thaumaturgi* und auch *anargyri*[66] — unentgeltliche Helfer, weil sie für ihre Dienste kein Honorar annahmen.

Was man von ihrem Leben zu wissen glaubte, sagen uns die ältesten Legenden: *Tempore Diocletiani et Maximiani imperatorum, sedente Clinio pro tribunali in civitate Aegaea, quidam ex eius officio dixerunt ei: Sunt hic quidam Christiani, industrii artis medicae; qui circumeuntes civitates et vicos, varios infirmos et spiritibus immundis vexatos sanant in nomine eius, qui dicitur Christus: et multa signa facientes, non permittunt homines templorum sacrificiis deos adorare*[67]. Eine andere Fassung macht nähere Angaben: *Passiones vero, quas curabant, hae erant. Caecis visum in nomine Jesu Christi restituebant, claudis gressum, surdis auditum, mancis restaurationem. Spiritus immundos repellebant ex obsessis corporibus, et omnem amaritudinem corpori humano detrahebant per gratiam caelestem. Haec facientes a nullo, tam divite quam paupere, aliquid accipiebant, mandatum Salvatoris custodientes: Gratis accepistis, gratis date*[68]*!*

[64] E. Hosp, Die Heiligen im Canon Missae, Graz 1926, S. 238—254.
[65] Acta altera: AA. SS., Sept. VII, 441 A.
[66] AA. SS., Sept. VII, 401 E.
[67] Acta altera. Ex editione Mombritii: a. a. O. 441 A.
[68] Acta tertia: a. a. O. 443 B.

Auch nach ihrem Tode wirkten die beiden Heiligen fort als große Wundertäter[69]. Das war auch der Grund der weiten Verbreitung ihres Kultes.

Nach dem bisher Gesagten müssen wir erwarten, daß die beiden Heiligen auch in der Liturgie als ausgezeichnete Vorbilder der christlichen Nächstenliebe *(anargyri)* und als Wundertäter *(thaumaturgi)* erscheinen, denen die Heilung sowohl leiblichen als auch seelischen Siechtums am Herzen liegt. Tatsächlich finden wir zum Beispiel in den alten Leseordnungen am Fest der heiligen Märtyrerärzte die Perikope Jo 15, 17—25 verzeichnet[70]. Sie enthält das Gebot der christlichen Bruderliebe und die Voraussage des Hasses der Welt. Um aber in unserer Frage für die Sonntage nach Pfingsten zu einem Ergebnis zu kommen, empfiehlt es sich zunächst die Frage zu stellen: Hat das Fest der heiligen Ärzte überhaupt Einfluß auf das Meßformular eines Sonntags nach Pfingsten und in welcher Weise?

Wir finden im Antiphonar unter der Bezeichnung: *Dominica XX* oder *Ebdomada XVIIII post octabas pentecosten*, bzw. *post pentecosten* (heute am neunzehnten Sonntag nach Pfingsten) folgende Gesänge: Introitusantiphon: *Salus populi.* Offert.: *Si ambulavero;* Ad Comm.: *Tu mandasti*[71]. Diese drei Gesänge finden wir wieder am Donnerstag nach dem dritten Fastensonntag: *feria V statio ad sanctos Cosmam et Damianum*[72]. Sowohl durch die Statio als auch durch die Gesamtheit des Meßformulars sind sie hier eindeutig auf die heiligen Märtyrerärzte bezogen. Denn das Meßformular stellt ein einheitliches Ganzes dar. Die Evangelienperikope Lk 4, 38—44 zeigt das Vorbild der heiligen Ärzte, den göttlichen Arzt, im Hause des Petrus und auf den Straßen von Kapharnaum bei der Heilung der Kranken[73]. Die Epistel Jer 7, 1—7 mahnt zu gutem Wandel und zu rechter Gesinnung, die sich nicht mit dem blinden Vertrauen auf eine noch so heilige Gnadenstätte begnügt. In den Orationen werden die Heiligen ausdrücklich und namentlich angerufen, wie sonst bei keiner Statio, mit Ausnahme des hl. Paulus an Sexagesima[74]. Es sind übrigens dieselben Orationen, die das Gelasianum für das Fest der Heili-

[69] Berichte aus frühester Zeit sind zusammengetragen in AA. SS., Sept. VII. 430 ff.

[70] Klauser S. 39, 85, 124, 164.

[71] Hesbert S. 192 ff. Nebenbei bemerkt ist der Introitusgesang nicht der Hl. Schrift entnommen, sondern eine Eigenbildung; der einzige derartige Fall an den Sonntagen nach Pfingsten.

[72] Hesbert S. 70 ff.

[73] Klauser S. 67, 109; der erste Typ verzeichnet noch keinen Stationsgottesdienst an den Donnerstagen. Der vierte Typ hat Jo 6, 15—27 (S. 148). — Auch der Würzburger Comes verzeichnet noch keine Donnerstagsstatio.

[74] Sacramentarium Gregorianum ed. Lietzmann n. 56, 1; vgl. n. 33, 1.

gen am 27. September bietet[75]. Wenn also der Herr im Introitus verkündet, er sei das Heil des Volkes und spende in jeglicher Bedrängnis Hilfe, wenn man ihn anrufe, so ist im Lichte des ganzen Formulars vor allem an die Wunder zu denken, die der Herr durch diese beiden Heiligen wirkt zur Heilung vom Siechtum des Leibes und der Seele. Außerdem trägt das Formular eindeutig den Charakter einer Kirchweihmesse für die Basilika der beiden Heiligen: die Epistel enthält das Wort vom *templum Domini* mit der Warnung vor vermessentlichem Vertrauen auf das Heiligtum. Das Evangelium zeigt Christus im Hause des Petrus, also in der Kirche.

Noch deutlicher werden diese Hinweise durch das wundervolle Apsismosaik in der Stationskirche der heiligen Ärzte, der Basilika Felix' IV. Auf flammenden Himmelswolken steht eine mächtige Christusgestalt in weißem, schwerem Gewande. Die Linke hält eine Rolle, die Rechte ist zur Rede erhoben. Das von dichtem Haar eingerahmte Gesicht wie die ganze Erscheinung drücken eine düstere Majestät aus. Die großen, geöffneten Augen blicken starr in die Weite. Unten nahen, von Petrus und Paulus als den Vermittlern geleitet, Cosmas und Damianus mit ihren Märtyrerkronen. Am unteren Saum entfaltet sich eine Reihe von zwölf Schafen, die, aus Bethlehem und Jerusalem kommend, sich langsam nach dem Gotteslamm bewegen, das in der Mitte auf einem Felsen steht, aus dem die vier Paradiesesströme hervorkommen[76].

Ganz unten läuft die Dedikationsinschrift[77]:

Aula Dei claris radiat speciosa metallis,
in qua plus fidei lux preciosa micat.
Martyribus medicis populo spes certa salutis
venit et ex sacro crevit honore locus.
Obtulit hoc Domino Felix antistite dignum
munus, ut aetheria vivat in arce poli.

Klingt es nicht wie ein Zitat aus der Inschrift: *spes certa salutis*, wenn die Postcommunio von einer *certa salvatio* redet[78]? Drückt der Introitus nicht ganz denselben Gedanken aus: *Salus populi ego sum, dicit Dominus, de quacumque tribulatione clamaverint ad me, exaudiam eos?* Und wenn es im Opfergang heißt: *Si ambulavero in medio tribulationis, vivificabis me, Domine, et super iram inimicorum meorum extendes manum tuam et salvum me fecit dextera tua,* wer denkt da nicht sofort an die ausgestreckte

[75] II, 58 (Wilson 199).
[76] V. Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895, 237 ff.
[77] Kaufmann, S. 424.
[78] Gelasianum II, 58 (Wilson 199).

Rechte des Herrn im Apsismosaik? Endlich das Kommunionlied: *Tu mandasti mandata tua custodire nimis*, wer schaut da nicht augenblicklich den erhöhten Christus auf dem Mosaik, mit der Gesetzesrolle in der Linken, während die Rechte zum Gestus der Gesetzesproklamation ausgestreckt ist?

All diese Zeichen deuten mit Sicherheit darauf hin, daß wir in der Stationsmesse des Donnerstags nach dem dritten Fastensonntag die ursprüngliche Kirchweihmesse der Basilika Felix' IV. vor uns haben. Die Kirchweihe mag am Sonntag vor dem Fest der Heiligen stattgefunden haben und an diesem Sonntag mag alljährlich der Jahrestag der Weihe gefeiert worden sein. Denn der zweite Sonntag nach Cyprian führt folgende Titel: Im ersten Typ der Leseordnungen heißt es *Ebdomada II* (ergänze: *post sci Cypriani) die dominico ad scos Cosmam et Damianum ante natale eorum*[79], im letzten Typ *Ebdomada VII post sci Laurenti die dominico ad scos Cosmam et Damianum*[80]. Kein Sonntag nach Pfingsten verzeichnet sonst eine Statio. Also muß hier ein besonderer Grund vorgelegen haben, und das kann nur die Kirchweihe der Stationsbasilika sein; denn für diese suchen wir ja einen Weihetag. Die genannten Sonntagsbezeichnungen führen ja tatsächlich in die Woche vor dem Fest der heiligen Ärzte. Außerdem fällt der neunzehnte Sonntag mit den Gesängen *Salus populi, Si ambulavero, Tu mandasti*, die wir bereits als eindeutig auf die beiden Heiligen bezogen erkannt haben, auch auf diesen Sonntag, wenigstens wenn das Osterfest sehr früh ist, nämlich noch im März. Ursprünglich standen diese Gesänge wohl nur am Kirchweihsonntag, wurden aber nach der Verlegung der Kirchweihmesse auf den Fastenstationsgottesdienst endgültig auf den neunzehnten Sonntag nach Pfingsten festgesetzt, der gewöhnlich erst nach dem Fest eintrifft. Denn diese Gesänge sind ja eigentlich ein Fremdkörper in der Reihenfolge der Gesänge des Antiphonars. Der Introitus stammt, wie schon bemerkt, gar nicht aus der Heiligen Schrift. Der Opferungsgesang aus Ps 137 steht nicht in der Reihenfolge, soweit man bei den Offertorien überhaupt von aufsteigender Reihenfolge sprechen kann; denn unmittelbar davor stehen Verse aus Daniel und Exodus, danach aber folgen Verse aus dem nächsttieferen Psalm 136 und aus Job. Einzig der Kommuniongesang steht insofern in der Reihenfolge, als er eine Reihe von drei Kommuniongesängen aus Ps 118 einleitet[81].

Nach all dem ist zu erwarten, daß auch die Sonntagsevangelien um diese Zeit Spuren des Festes der heiligen Ärzte tragen. Der bereits erwähnte zweite Sonntag nach Cyprian, bzw. siebente nach Lauren-

[79] Klauser S. 39.
[80] Klauser S. 164.
[81] Vgl. darüber die Tabelle bei Hesbert S. LXXV.

tius, verzeichnet in den alten Leseordnungen bei Klauser im ersten und letzten Typ Mt 22, 23—23, 12[82], in den beiden mittleren Typen nur Mt 22, 23—33[83]. Im ersten Fall ist die Perikope übermäßig lang und enthält die Auferstehungsfrage, das größte Gebot, die Messiasfrage (Sohn Davids) und Weherufe über die Pharisäer, im zweiten Fall nur die Auferstehungsfrage. Da sind nun immerhin verschiedene Beziehungen zu sehen sowohl zu den heiligen Ärzten als auch zum Apsismosaik ihrer Basilika. Die beiden Heiligen verkörpern ein erhabenes Vorbild der Gottes- und Nächstenliebe (Märtyrer — *anargyri*[84]). Christus erscheint auf dem Mosaik als Gesetzgeber (Gebot der Liebe) und als Richter (er reißt den scheinheiligen Pharisäern die Maske vom Gesicht) und als Belohner (zu ihm werden die Heiligen geleitet, kronentragend) und als Gott der Lebendigen (er verleiht seinen Heiligen Auferstehung und selige Unsterblichkeit — auf der linken Palme des Mosaiks sitzt der leuchtende Phönix, das Symbol der Auferstehung und ewiger Jugend).

Deutlicher sind die Beziehungen am dritten Sonntag nach Cyprian. Dieser bringt die Perikope von der Heilung eines Gelähmten, dem der Herr zuerst die Sünden nachläßt und dann erst die Gesundheit des Leibes wiederschenkt, Mt 9, 1—8[85]. Wir sehen also Christus als das Vorbild der heiligen Ärzte, den Arzt jeglichen seelischen und leiblichen Siechtums. Und wenn Christus gegenüber den Anschuldigungen von Seiten der Pharisäer auf Gotteslästerung seine göttliche Macht, Sünden nachzulassen, betont und beweist, so möchte man wieder an die Maiestas Domini im Apsismosaik denken.

Eine allgemeine Beobachtung sei hier noch angefügt, die die am Eingang gemachten Bemerkungen über die Möglichkeit von Heiligenfesten an Sonntagen ergänzt. Wir haben bei den Epistelperikopen gesehen: Die zehn Lesungen aus den katholischen Briefen nach Ostern sind ursprünglich auf bestimmte Sonntage fixiert, die vom Osterfest, bzw. von seiner Oktav an gerechnet werden. Sie sind also dem Datum nach mit dem Osterfest verschieblich. Doch tritt einmal, am Pfingstfest, eine andere Perikope dazwischen, ohne daß die fortlaufende Zählung von der Osteroktav her im Verzeichnis geändert würde. Der auf das Pfingstfest folgende Sonntag heißt weiterhin sechster Sonntag nach der Osteroktav, obgleich er eigentlich der siebente Sonntag ist. Auch die fortlaufende Lesungsreihe der 42 Paulusperikopen trägt keine bestimmte Bezeichnung und wurde wohl nach Belieben an den folgenden Sonntagen und Wochentagen

[82] S. 39, 164.
[83] S. 85, 124.
[84] Vgl. das oben erwähnte Evangelium Jo 15, 17—25 am Feste der Heiligen.
[85] Klauser S. 39, 86, 124, 165.

nach Pfingsten verwendet. Von den Evangelienperikopen dagegen hatten wir festzustellen, daß sie nach Peter und Paul nicht mit dem Osterfest verschieblich waren, sondern nur den Spielraum einer Woche besaßen. Doch hat man die Lücke zwischen Pfingstoktav und Apostelfest, die je nach der Entfernung des Osterfestes größer oder kleiner war, durch lange Zeit auf sehr verschiedene und freie Weise ausgefüllt, was man aus der veränderlichen Zahl und Anordnung der Perikopen sieht, die dafür in den einzelnen Handschriften angegeben sind.

Jedoch hat man sich auch sonst nicht sklavisch an die verzeichnete Zählung, den Spielraum einer Woche, gehalten. Das kann man analog zum Fall der Pfingstfestepistel in der Reihe der Lesungen nach der Osteroktav annehmen; die Zählung läuft ununterbrochen weiter, obgleich der Pfingstsonntag eigentlich die Zählung um einen Sonntag verschieben müßte. So mag man auch an diesem oder jenem Sonntag ein bedeutenderes Heiligenfest gefeiert haben, das gerade auf den Sonntag fiel. Und das muß jedes Jahr einige Male vorgekommen sein. Sonst wäre nicht zu verstehen, wie man von Peter und Paul bis zum ersten Adventsonntag mit achtzehn Perikopen auskam, während man doch einundzwanzig oder zweiundzwanzig brauchte. Vielleicht hat man auch da und dort eine Perikope nach freier Wahl eingeschoben. Denn es ist merkwürdig, daß die Sonntage oft nicht dort verzeichnet sind, wo sie ihrem genauen Spielraum nach verzeichnet sein müßten, sondern sie sind meist viel später (besonders gegen den Advent hin) in den Heiligenkalender der Leseordnungen eingefügt. So steht zum Beispiel die Perikope von der Brotvermehrung immer unmittelbar hinter dem 30. November[86], obwohl ihre Bezeichnung siebenter Sonntag nach Cyprian als spätesten Termin den 2. November zuläßt.

[86] Klauser S. 42, 88, 126, 167.

REZENSIONEN / NEUERSCHEINUNGEN

OSKAR CULLMANN, *Christus und seine Zeit.* Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. 8° (224 S.) Zollikon-Zürich 1946, Evangelischer Verlag.

Cullmann behandelt ein interessantes und ertragverheißendes Thema, das im Haupttitel allerdings nur sehr unvollkommen zum Ausdruck kommt. Er entwickelt zunächst seine Gesamtauffassung und beleuchtet dann von ihr aus Teilfragen des Problems. Alles göttliche Geschehen, Schöpfung wie Offenbarung, verläuft nach ihm in einer geraden Zeitlinie, welche auf Christi Erlösertat zustrebt und von ihr nach der Zukunft hin ausstrahlt. Indem dabei gleichzeitig das Prinzip „der Erwählung einer Minderheit zur Erlösung der Gesamtheit, oder anders ausgedrückt, das der Stellvertretung" (100) verwirklicht wird, „so verläuft bis zu Jesus Christus die Heilsgeschichte im ... Sinne einer progressiven Reduzierung: Menschheit — Volk Israel — Rest Israels — der Eine, Christus" (101). Von da ab führt die Linie „umgekehrt von dem Einen progressiv zur Vielheit, aber so, daß diese Vielheit den Einen darzustellen hat", also „zu den Aposteln, zur Kirche, die der Leib des Einen ist und nun für die Menschheit die Aufgabe des Restes, des Volkes der Heiligen, zu erfüllen hat". Weiter geht dann die Linie „zur erlösten Menschheit im Gottesreiche und zur erlösten Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde" (101). Die Erlösungstat Jesu Christi ist genau die Mitte, ein historisches Ereignis, von dem aus alles Vorhergehende als Vorbereitung und Einleitung, und alles Nachfolgende als Frucht und Ausweitung Daseinsgrund und Sinn erhält; letzteres entwickelt der Verfasser besonders im zweiten Teil: Die Einmaligkeit der Heilsepochen. Von Christus her beurteilt das Neue Testament auch die „profane" Geschichte. Christus ist nicht nur König seiner Kirche, sondern auch der Welt, obschon sich diese nicht bewußt ist, daß sie von Christus regiert wird (160).

Mit katholischen Augen gesehen ist diese Auffassung nichts überraschend Neues, wohl aber ist C.s Darlegung sehr am Platz innerhalb der protestantischen theologischen Gedankenentwicklung. Indem er darauf hinweist, daß das Alte Testament im Sinne des Neuen Testamentes die historische Vorbereitung der Heilstat Christi ist, tritt er dem Irrtum jener entgegen, welche das Alte Testament aus der christlichen Betrachtungsweise ausschalten. Einen noch größeren Dienst erweist er dem traditionellen Glauben, indem er in ausgiebiger Weise dartut, daß das Neue Testament in vielfältiger Weise eine eigene Epoche voraussetzt, die zwischen der Erlösertat und der Parusie liegt. Mit dem Erweis der „heilsgeschichtlichen Gegenwart", wie er diese Epoche nennt, gibt er dem Eschatologismus die gebührende Antwort. Den Abschluß der Ausführungen bildet die Stellung des Einzelmenschen in der Heilsgeschichte. — Im besonderen sei hingewiesen auf das dritte Kapitel des dritten Teiles, wo

C. in beachtenswerter Weise die Beziehung der weltlichen Reiche und Machthaber zu den unsichtbaren Mächten behandelt.

Ist das Buch, aufs Ganze gesehen, eine erfreuliche Erscheinung, so tauchen einem doch beim Lesen Bedenken in bezug auf Einzelnes serienweise auf. Man wird die Lückenhaftigkeit in der Bereitstellung und Behandlung des Belegmaterials immerhin daraus erklären können, daß der Verfasser manches in Sonderstudien veröffentlicht hatte und nunmehr deren Resultate vorlegt. Trotzdem hätten die Termini, welche Zeiten und Zeitfolgen ausdrücken, wegen der großen Rolle, die sie in diesem Buch spielen, ausgiebiger behandelt werden müssen; das johanneische „Es kommt die Stunde und sie ist schon da" kommt nicht zur Sprache. Was über Aion und Aionen gesagt wird, befriedigt nicht. In diesem Punkt, wie überhaupt in der Grundauffassung des Verfassers scheint mir das rein Zeitliche über Gebühr betont. M. E. liegt die neutestamentliche Geschichtsauffassung nicht darin, daß alles und jedes in eine gerade Linie rein zeitlicher Aufeinanderfolge gebracht wird; sie scheint vielmehr komplexer Natur zu sein und teilweise ein Mit- und Ineinander verschiedener Aionen zu kennen. Der Verfasser wird denen keineswegs gerecht, die von einem Hereinragen des Ewigen ins Zeitliche sprechen, einmal, weil z. B. der Christ gleichzeitig zwei Bereichen zugleich angehört, wie es etwa Gal 2, 19—20 verdeutlicht, dem Bereich des Ungeschaffen-Göttlichen und damit Ewigen, und dem Diesseits oder Zeitlichen; sodann, weil mit Aion durchaus nicht nur rein zeitliche Epochen ausgedrückt sein dürften, sondern auch, und zumal, verschiedene Stufen der Heilsentwicklung. Ganz schlimm ist, daß der Verfasser das gesamte NT „so unphilosophisch als möglich" (55) aufgefaßt wissen will. Gewiß, Ausdrücke des spekulativen Denkens sind selten, aber sie fehlen nicht ganz. Wenn Jakobus sagt, daß es beim „Vater der Lichter keine Veränderung gibt, noch auch Verdunkelung infolge von Veränderungen" (Jak 1, 17), oder wenn Johannes vom Logos spricht, so erreichen sie die philosophische Sprache und beweisen, daß das Urchristentum sich das Überdenken und Ausdenken der Offenbarung nicht versagt hat. Das überspannte Prinzip führt den Verfasser dazu, daß er im NT das, was wir mit „Ewigkeit" bezeichnen, im eigentlichen Sinn nicht entdecken kann. Nach ihm soll das NT „Ewigkeit" nur kennen als „unendliche Zeit", so daß „das, was wir Zeit nennen, nichts anderes ist als ein von Gott begrenztes Stück dieser gleichen unendlichen Zeitdauer Gottes" (53—54). Entgegen dem Kontext erklärt er das atl. Zitat: „Ein Tag beim Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag" (2 Petr 3, 8) als Ausdruck der Unendlichkeit Gottes, anstatt seiner Zeitlosigkeit.

Mit der Feststellung, daß „die nachösterliche Gegenwart zeitliches Weitergehen des Heilgeschehens bedeutet" (129), nähert sich C. sehr stark der katholischen Auffassung. Er scheint dies jedoch unangenehm zu empfinden, denn er sucht Distanz zu wahren. Tadelnd redet er von der „katholischen Verabsolutierung der Zeit der Kirche", während doch gerade die katholische Kirche zu allen Zeiten an der Heilstat Christi als dem Mittelpunkt alles Menschengeschehens festgehalten hat. Diese Verabsolutierung soll darin gründen, daß die Kirche die Tradition nicht der Schrift unterwerfe (129). Die Folgerung ist nicht recht einleuchtend, noch weniger, warum diese Unterlassung der Kirche zum Vorwurf gemacht wird. Anderswo sagt C. treffend, die Kirche habe sich mit der Schaffung eines Kanons eine schriftliche Norm aufgestellt für alle „von nun an einsetzende weitere Tradition". Aber wenn seiner protestantischen Auffassung gemäß die gesamte ältere Tradition in der Schrift inkorporiert, und die Schrift zum einzigen Richtstab aller weiteren Lehrentwicklung geworden ist (150 f), so widerspricht das z. B. der immerwährenden Geltung des Kanons. So wie der Kanon sein Dasein der Tradition verdankt, so auch sein Fortleben, denn bis zum heutigen Tage vermag niemand rein auf Grund der Schrift zu bestimmen, welches göttlich inspirierte Bücher sind und welches nicht.

Ein weiteres Argument für die angebliche Verabsolutierung der nachösterlichen Zeit durch die Kirche sieht der Verfasser darin, daß Tyconius das 1000-jährige Reich auf die Kirche anwende (129). Für die kirchliche Lehre ist das jedoch in keiner Weise „charakteristisch". Etwas erstaunlich ist ein drittes Argument, auf das unter dem Strich hingewiesen wird: Die Kongregation des Hl.

Offiziums habe einen Beschluß gefaßt, „wonach der Glaube an die sichtbare Wiederkunft Christi nicht mehr als verbindlich angesehen wird (es könne „nicht als gewiß gelehrt werden"). Siehe Martin Werner, Schweizerische Theologische Umschau 1944, Seite 117". Es wäre rätlich und wissenschaftlicher, in solchen Fällen die Acta Apostolicae Sedis heranzuziehen, in unserm Fall 36 (1944) 212. Dort erfährt man, das S. Officium sei verschiedentlich befragt worden, was vom System des *Millenarismus mitigatus* zu halten sei; *docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia, sive non praevia plurium iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum.* Der Entscheid lautet ganz im Sinne der Schrift: *Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse.* C. wurde leider das Opfer einer entstellenden Wiedergabe, welche das wesentliche *„ante finale iudicium"* und damit den wahren Sinn des Dekretes übersah.

Das Problem, wie sich das „profane" Geschehen zur Linie des Heilsgeschehens verhalte, wird behandelt ohne Bezugnahme auf die tragenden Gedanken von Apok 12—21, wo gezeigt wird, wie die widergöttliche Menschheit teilnimmt am Strafgericht über die übermenschlichen ungöttlichen Mächte. Unbefriedigend finde ich auch den letzten Teil, die Stellung des einzelnen zur Christustat. Durch seine „streng lineare" urchristliche Zeitauffassung will der Verfasser jeder Gefahr „einer mystischen Mißdeutung" vorbeugen (194). Er meint, daß ein mystisches Verhältnis nur auf Grund eines „zeitlosen Mythos" möglich sei — und verkennt damit fundamental sowohl die Lehre des Völkerapostels wie auch der Johannesschriften.

Das sind einige der Vorbehalte, die man sich beim Lesen des Buches macht. Es leidet entschieden an einer gewissen Begriffsenge. Die Geschichtlichkeit der vorchristlichen biblischen Überlieferungen, ihr vorbereitender Charakter und die darin eingeschlossene vorbildende Funktion in Hinsicht auf die zukünftige Person und Handlung des Erlösers, dann das Weiterwirken seiner Heilstat in der nachösterlichen Gegenwart, die reale Ausweitung Christi zur Kirche als seinem mystischen Leib, und die damit gegebene unmittelbare mystische Verbindung des einzelnen mit dem göttlichen Erlöser, die Nachbildlichkeit der Kirche, des Kirchengeschehens und ihrer Einzelglieder in bezug auf den gestorbenen und auferstandenen Heiland — all diese Gesichtspunkte müßten in Cullmanns Buch erst noch ihren richtig abgesteckten Platz erhalten. *Paul Gächter S. J., Innsbruck*

PAUL BRUIN, *Beruf und Sprache der Biblischen Schriftsteller.* 8° (109 S.) Rom 1942, Libreria Herder. — Der Verfasser beginnt seine Schrift damit, aus dem Stoffinteresse und dem Sprachgebrauch mit Hobart und Harnack nachzuweisen, daß Lukas Arzt gewesen sei. Wer die Kritik H. J. Cadbury's zu dieser Ansicht kennt, wird seine Bedenken haben zu folgen; doch mag er zugeben, daß die genannten Gesichtspunkte die historische Kunde vom Arztberuf des dritten Evangelisten bestätigen, wenn auch nicht unabhängig von ihr erweisen. Dieser Anfang ist wohl der schwächste Teil dieses Werkleins. Mit Zustimmung und Interesse folgt man den weiteren Darlegungen, über die Finanzausdrücke, durch die sich Matthäus über die andern Evangelisten hinaus als ehemaliger Zollpächter

legitimiert. Auch was über Johannes als Fischerssohn gebracht wird, ist nicht ohne Beweiskraft. Dem Paulus vindiziert der Verfasser mehr auf Grund äußerer Zeugnisse den Beruf des Zeltmachers gegenüber jenen, die ihn einen Riemenschneider oder Sattler sein lassen. Hier hätte allerdings hinzugefügt werden müssen, daß sämtliche angeführten Ausdrücke des Hebräerbriefes sich auch in der LXX finden, von der dieser Brief doch auch abhängt. Überzeugend ist sodann der Nachweis, daß Jakobus und Judas, das Brüderpaar, dem wir den Jakobus- und den Judasbrief verdanken, aus Bauernkreisen stammen. Das Ganze ist ein dankenswerter Beitrag zur Kenntnis der Autoren des NT und ihrer Sprache. *P. Gächter S. J.*

LUDWIG LAMBINET, *Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes*, 8° (221 S.) Einsiedeln-Köln 1946, Benziger. — Die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus sind in ein Stadium getreten, in dem aus der „Kontroverse" das „Gespräch" geworden ist. Hier wird ein Wort dazu gesprochen, das wohl als eines der ernsthaftesten zu bezeichnen ist und das für lange Zeit gehört werden wird. Es steht subjektiv und objektiv zwischen den Parteien. Der im Krieg in Erfüllung einer Liebespflicht gefallene Verfasser entstammt einer katholischen Familie, wurde aber evangelisch erzogen. Er hat zur Kirche heimgefunden, aber das Werk beweist, nach der treffenden Bemerkung des Herausgebers R. Grosche, daß er sich den Weg nicht leicht gemacht hatte. Seine Darstellung des katholisch-protestantischen Gegensatzes zeigt ihn bereits auf dem Boden der Kirche, besonders das ergreifende Schlußkapitel, ohne daß jedoch die protestantische Schau in jeder Einzelheit überwunden wäre, wo wir es vielleicht wünschen würden. Seine Methode ist die phänomenologische, aber er will dabei über der Untersuchung der Wirklichkeit die Frage nach Wesen und Wert nicht beiseitelassen. Im ersten, geschichtlichen Teil treten zuerst zwei Paare gleichzeitiger Gesprächspartner auf: Bellarmin—Chemnitz, Bossuet—Leibniz, in denen bereits die Erkenntnis aufscheint, daß der Gegensatz nicht in der atomisierenden Betrachtung widersprechender Dogmen gesehen werden kann. Diese Auffassung kommt bei Schleiermacher zum Durchbruch, der den späteren Versuchen die Wege gewiesen hat. Diese lassen sich zusammenfassend darstellen: Die völkisch-nationale Deutung (germanisch-romanisch), Wandel des geschichtlichen Bewußtseins vom Mittelalter zur Neuzeit (objektiv-subjektiv = idealistisch), religionsgeschichtlich (Prophetismus gegen Priesterreligion), Gegensatz als im Wesen des Christentums gelegen (Petrinismus-Paulinismus) und endlich die ernsteste Betrachtung: Gegensatz als im Abfall begründet („Wahrheit und Lüge, Gotteswerk und Teufelswerk"). Im zweiten der genannten Abschnitte schildert der Verfasser in glänzender Beweisführung, wenn auch nicht restlos frei von gewissen Relikten — wir rechnen hieher z. B. die Bemerkung, der Katholizismus habe seine „klassische Zeit" im Mittelalter und im Altertum (128) — wie

der neuere Protestantismus durch sein bereits im Altprotestantismus verankertes Prinzip des Idealismus eine Kritik an aller Religion erhebt und so „seinem eigenen Prinzip zum Opfer fällt". Das größte Verdienst des Werkes scheint uns zu sein, daß als entscheidende Deutung die letzte hervorgehoben wird. Der Protestantismus sieht im andern Teil den Abfall vom Christentum in der Werkgerechtigkeit und der Kreaturvergötterung, in umgekehrter Schau liegt die protestantische Häresie in der Verabsolutierung des Sündenbegriffs. Wie sich der Verfasser in dieser Darstellung auf der vollen Höhe des protestantischen Theologen erwiesen hat, so zeigt er in dem Abschnitt über die Verzeichnung der katholischen Lehre durch die Protestanten seine volle Vertrautheit mit der katholischen Theologie. — Obwohl die Fruchtbarkeit, ja in gewissem Sinn Notwendigkeit, einer phänomenologischen Untersuchung des brennenden Problems zugegeben wird, so zeigt sich dabei doch auch seine Gefahr. Wenn auch der Verfasser „Katholizismus" und Kirche nicht identifiziert, so gibt es existentiell nun einmal nur d i e s e Kirche, in der das Menschliche so wirklich ist wie das Göttliche. Somit sind alle Argumente, die gegen sie vom Menschlichen her geführt werden können, wesentliche und wahrhaft trennende Einwände und die übernommene Unterscheidung zwischen der „Kirche" und ihren unwesentlichen „Menschlichkeiten" wird für die Kontroverse bedeutungslos. Gewiß war es nicht richtig, sich mit der Unterscheidung zwischen der t a t s ä c h l i c h e n Kirche und ihrer reinen und richtigen I d e e zu begnügen, da diese Idee eben nie und nirgends verwirklicht wurde, was übrigens Christus voraussagt. Aber die Kirche ist doch hinter ihren Menschlichkeiten w i r k l i c h die makellose Braut Christi, und dies möchte man in dem schönen Werk sowohl wie im Gesamtgespräch stärker betont haben. *F. Mitzka S. J.*

ALEXANDER M. HORVÁTH O. P., *Heiligkeit und Sünde* im Lichte der thomistischen Theologie (Thomistische Studien 1). gr. 8° (383 S.) Freiburg i. d. Schw. 1943, Paulusdruckerei. — Man wird dem Verfasser beistimmen, daß es „nahezu aussichtslos" ist, eine gemeinsame Grundlage für den Gebrauch des Wortes und Begriffes „heilig" zu finden (4). Nachdem er kurz die hiehergehörige Etymologie, namentlich die griechische, berührt hat, bestimmt er die Wesensheiligkeit Gottes als die „völlige Erhabenheit über jede Potentialität" (20). Sie enthält als „Teilsichten" die einzelnen Vollkommenheiten, wie die „Seinsfestigkeit" (21), die „Seins- und Kraftfülle" (25), die Subsistenz als letztes Ziel (40), Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit (55). Die sonst gebräuchliche Definition: *summum bonum ut finis ultimus* wird nur einmal angeführt (30). Während also allgemein die Heiligkeit als göttliches Attribut betrachtet wird, identifiziert sie H. mit der physischen Wesenheit Gottes und aus einem Traktat über eine Vollkommenheit wird ein Aufweis des Gottesbegriffes, eine Theodizee. Ob man nicht auf diesem Weg jedes Attribut in das *Esse subsistens* auflösen und so seiner

Eigenbedeutung berauben könnte, wie es der Nominalismus getan hat? — Die Heiligkeit der Geschöpfe wird in der mehr oder weniger vollkommenen Ebenbildlichkeit Gottes gesehen; daher ist dieser Teil des Werkes eigentlich — obwohl der Name nicht gebraucht wird — eine Darstellung des scholastischen Exemplarismus, wie sie schon von mehreren Seiten gegeben wurde. Wir glauben aber, daß die Heiligkeit im System des hl. Thomas nicht jene zentrale Stellung einnimmt, wie dies nach der gründlichen Studie F. Danders vom Exemplarismus gilt (ZkTh 53 [1929] 1—40; 203—246). — Die Sündlichkeit der Kreatur ist mit der Zusammensetzung aus Akt und Potenz gegeben. Wenn aber gesagt wird: „Die Potenz, die Materie ist Prinzip der Unordnung und der Unvollkommenheit" (221), so scheint uns das weniger den Geist des Aquinaten zu atmen, sondern mutet wie eine jener platonischen Reminiszenzen an, wie sie die Kirchenväter jahrhundertelang bekämpft haben. In einem Anhang über die sakramentale Sündenvergebung wird als *res et sacramentum* die *interior poenitentia* als *ornatus animae* erklärt. Handelt es sich hier um einen bleibenden Habitus wie es der sakramentale Charakter ist? — Der Verfasser sieht von jeder Auseinandersetzung mit der Literatur ab. Schon äußerlich fehlt jede Zitation über Thomas hinaus, ausgenommen zwei Augustinustexte (167 u. 273) und ein Hinweis auf eine Stelle bei Billot (348). Dies macht sich u. a. bei der Darlegung des Werdens der Sünde bemerkbar, wo Erkenntnisse der neueren Psychologie hätten herangezogen werden müssen. „Thomistische Theologie" besagt doch nicht Ausschluß jedes anderen wissenschaftlichen Resultats. *M.*

HENRICUS VIGNON S. J., *Adnotationes in tractatum De virtutibus infusis.* gr. 8° (339 S.) Rom 1943, Gregoriana. — Aus dem stattlichen Band sei hier nur die dem Verfasser eigene *analysis fidei* herausgehoben (210—227). Sie stellt eine korrigierende Verbindung der beiden von Suarez und den Thomisten vertretenen Ansichten dar. Nach V. wird das Glaubensmotiv im Glaubensakt selbst affirmiert und ist nicht über sich selbst hinaus auflösbar. Trotzdem sagt V.: *Cognitio igitur motivi influxum causalem necessarium et constantem exercet in affirmationem obiecti* (213 Anm. 16). Dies ist bereits eine erste Dunkelheit des Systems, da diese *cognitio* ja nicht der Glaubensakt selbst sein kann — kein Ding kann mit seiner Ursache identisch sein; wenn aber der Glaubensakt mit einer vorausgehenden Erkenntnis in kausaler Abhängigkeit steht, was Stentrup, Stufler u. a. lehren, so ist er auch über das Formalobjekt hinaus resolvibel. Das Glaubensmotiv besteht nach V. in dem göttlichen Offenbarungsakt *(revelatio activa)*, der sich selbst als glaubwürdig offenbart durch das geschaffene Zeugnis. So sind Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit nur zwei Rücksichten des einen Glaubensmotivs, das daher sich selbst offenbart und um seiner selbst willen geglaubt wird. Der thomistische Einschlag, durch den sich V. von Suarez distanziert, besteht darin, daß die innere Erleuchtung durch die

Gnade in die Sichtbarkeit des Glaubensmotivs miteinbezogen wird: V. spricht von *illuminatio obiectiva*. Gegenüber den Thomisten betont er jedoch die Notwendigkeit der äußeren Bezeugung des Glaubensmotivs. Die „geschaffene Offenbarung" sieht er also in der Bezeugung durch Christus und die Kirche sowie in der inneren Bezeugung durch die Glaubensgnade. — Diese Lehre teilt das Schicksal aller Kombinationstheorien: sie vereinigt alle ihre Nachteile. Wenn V. meint, es könne dadurch der Vorwurf vermieden werden, den man gegen Suarez erhebt: *circulus vitiosus* oder *processus in infinitum* — so gilt das nur unter der Annahme einer Erkenntnis der Glaubwürdigkeit, die dem Glaubensakt vorausgeht; damit fällt aber das System. Der Einbau der Erleuchtungsgnade in das Motiv der Glaubwürdigkeit stellt den Verfasser unausweichlich in das Dilemma: Irrationalität des Glaubensaktes oder Notwendigkeit einer Privatoffenbarung, wie schon J. Stufler gegen K. Adam betont hat (ZkTh 48 [1924] 1—36; vgl. meine Besprechung der Theorie H. Langs in ZkTh 54 [1930] 443—446). Dieser Versuch V.s scheint erneut zu zeigen, daß die Problematik der Glaubensanalyse fast bis zur Unlösbarkeit gesteigert wird durch Forderungen, die man unnötigerweise an sie stellt. Eine ist die Spezifizierung des übernatürlichen Aktes durch ein eigenes „übernatürliches" Objekt; darum nimmt V. selbst unter Voraussetzung der Offenbarung noch die Denkbarkeit eines „natürlichen" Glaubens an, wenn man sich nämlich nur auf das geschaffene äußere Zeugnis für die göttliche Autorität stützen würde (218). Er nennt die daraus gewonnene Sicherheit eine „natürliche Evidenz" und fordert für den „übernatürlichen" Glauben, daß die göttliche Autorität „sich selbst" darbiete. Diese Forderung ist aber eine *petitio principii*, durch die eine Glaubensanalyse hoffnungslos wird. Ein „natürlicher" Glaube an eine Offenbarung wäre nur in dem Sinn denkbar, daß die innere Gnade in Wegfall käme. Zugleich zeigt sich in der Unterscheidung V.s zwischen „natürlichem" und „übernatürlichem" Glauben eine zweite unnötige Forderung: daß die *firmitas super omnia* allein von der göttlichen Autorität, insofern sie Erkenntnismotiv ist, erzeugt werden müsse. V. selbst sagt richtig: *Motivum fidei supernaturale intellectum simul et voluntatem movet* (225). Warum kann also nicht die *firmitas super omnia* auf beide Seelenkräfte zusammen aufgebaut werden, wie dies Stentrup unternommen hat? *M.*

OLIVIER ROUSSEAU O. S. B., *Histoire du mouvement liturgique.* Esquisse historique depuis le debut du XIXe siècle jusqu' au pontificat de Pie X (Lex orandi 3). kl. 8° (XX u. 244 S.) Paris 1945, Les Editions du Cerf. — Das Buch ist ein willkommenes Seitenstück zur deutschen Darstellung von W. Trapp (1940). Es unterscheidet sich von dieser aber nicht bloß darin, daß der Bereich der französischen Sprache im Vordergrunde steht, sondern auch in der Methode. R. geht nicht auf eine mühsame Durchprüfung der gesamten einschlägigen Veröffentlichungen ein, sondern stellt in zwölf Kapiteln die

führenden Männer und die maßgebenden Kräfte heraus. Die Anfänge liegen (nicht bei Chateaubriand, der ganz untheologisch sei, sondern) bei Guéranger, der nicht müde wird, auf die kirchliche Überlieferung und auf die Väter hinzuweisen; nicht umsonst war sein Schüler Pitra Mitarbeiter von Migne. Das bei ihm zuerst auftretende, für die weitere Entwicklung entscheidende neue Verständnis für die Kirche findet eine glückliche Parallele im Aufschwung der deutschen Ekklesiologie (Möhler), der ein besonderes Kapitel gewidmet ist. Im übrigen blieb die Wirkung dieses Vorkämpfers zunächst auf die Erneuerung des Mönchtums beschränkt, deren Fortgang über Beuron — Maredsous — Mont-César eingehend geschildert wird. Das Hervortreten neuer Kräfte wird dargestellt im Wiederaufleben der Liturgiewissenschaft (53 ff), die eine starke Förderung erhält aus der ritualistischen Bewegung in England (111 ff), wo auch, vertreten vor allem durch den Konvertiten Pugin, der neugotische Kirchenbau einsetzt (167 ff). Daneben beginnt das Studium des Chorals in Solesmes seine Früchte zu tragen (151 ff). Damit sind schon die Reformen Pius' X. vorbereitet (201 ff). Der Durchbruch der liturgischen Bewegung auf der Tagung zu Mecheln 1909 und die damit verbundenen Ereignisse bilden das Schlußkapitel. — Auffallend günstig ist die Einschätzung der mittelalterlichen Geistigkeit, sowohl in der Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes (63 ff) wie in der Beurteilung der Neugotik (179 f) und der symbolistischen Welt- und Kunstauffassung (197 f), während die so liturgienahe Beuroner Kunst recht kühl bewertet wird (180 ff). *Jos. A. Jungmann S. J.*

Etudes de Pastorale liturgique. Vanves, 26.—28. Janvier 1944. (Lex orandi 1). kl. 8° (394 S.) Paris 1944, Les Editions du Cerf. — Nachdem uns Frankreich seit Jahrzehnten eine große Zahl von erstklassigen Werken zur Erforschung der Liturgiegeschichte geschenkt hat, sind wir in diesem Buche Zeugen, wie nun seit einigen Jahren an verschiedenen Punkten auch im Pfarrleben eine jugendfrische Bewegung aufbricht, die auf eine Erneuerung des Gottesdienstes aus dem Geiste der überlieferten Liturgie, aber auch nach den Bedürfnissen der Gegenwart abzielt. Die hier zusammengefaßten einführenden Studien stellen die Vorträge dar, die auf dem ersten Kongreß 1944 gehalten wurden, bei dem Vertreter der Hierarchie mit solchen der Wissenschaft und der praktischen Arbeit einträchtig zusammenwirkten. Man ist angenehm überrascht von der Offenheit, mit der auf Mängel nicht nur der landläufigen Gottesdienstgestaltung, sondern auch auf solche der Liturgie hingewiesen wird, wobei Kühnheit und Takt sich die Waage halten. Bemerkenswerte Unterschiede der französischen Liturgischen Bewegung gegenüber der deutschen sind das starke seelsorgliche Interesse, das auf eine Verlebendigung des Gottesdienstes hindrängt (ohne daß man daraus ein „Seelsorgemittel" machen möchte) und die Betonung der feierlichen Pfarrmesse, der „grand'messe", die das Volk als Choralamt mitfeiern soll. Diözesanrechtliche Neubildungen, die für andere Weisen der Mitfeier und

für das Andachtswesen bereitgestellt sind, werden als „paraliturgie" bezeichnet und nicht sehr hoch eingeschätzt. Diese Andeutungen zeigen, daß wir gut tun, die junge Bewegung im Auge zu behalten und von ihr zu lernen. *J.*

PAUL BOLKOVAC S. J., *Seelsorge und Sprache.* 12°(79 S.) Nürnberg 1946, Sebaldusverlag. — B. geht von der Tatsache aus, daß die Glaubensverkündigung der aufeinanderfolgenden Epochen wechselnde Grundbegriffe voranstellt und damit wechselnde Perspektiven gewinnt. Die Erklärung für dieses Gesetz des Perspektivismus findet er im jeweiligen Eingehen auf die Geistigkeit der sich wandelnden Umwelt, was dann (im Anschluß an Kahles) besonders am hl. Bernhard beleuchtet wird, in dessen neugeprägtem Kerygma die geistige Eigenart des Germanentums ebenso zum Ausdruck komme wie in der damals aufsteigenden Frühgotik. Geläufiger ist das zweite von B. besprochene Gesetz, daß die kerygmatische Sprache überhaupt die jeweilige Kultur und ihre Sprachfelder aufgreift, was wieder an lehrreichen Beispielen aus der Vergangenheit (vor allem nach H. Rahner) und für die Gegenwart erläutert wird. Als Schlüsselbegriffe, die die heutige Verkündigung leiten müßten, erörtert B. Transzendenz, Humanitas, Eschatologie. Wenn man für Transzendenz allgemeiner Gottesordnung sagen dürfte (vgl. 31), wäre es nicht mehr nötig, in der Christozentrik ein Strukturprinzip zu erblicken, das unabhängig neben den Gesetzen von zeitbedingtem Perspektivismus und Bildgebrauch stünde (75). *J.*

1. Auf dem Wege zu einem neuen Katechismus. Eine katechetische Gemeinschaftsarbeit, hrsg. von GUSTAV GÖTZEL. 8° (100 S.) Freiburg 1944, Herder. — 2. FRANZ MICHEL WILLAM, *Katechetische Erneuerung.* 8°(152 u. 12 S.) Innsbruck 1946, Tyrolia. — Die beiden Schriften lassen den gewaltigen Umschwung erkennen, der sich auf dem Gebiet des Katechismus zu vollziehen beginnt; es ist, kurz gesagt, der von der Zeit geforderte Übergang zu einem Buch, das die christliche Lehre nicht mehr bloß als Wissensstoff, sondern zugleich als Lebensmacht zur Geltung bringt. — 1. Die von Götzel, dem Vorstand des Deutschen Katechetenvereins herausgegebene, mit einem bischöflichen Geleitwort versehene Schrift, die hervorgegangen ist aus den Beratungen zuständiger Fachmänner, entwickelt die Grundgedanken für den Umbau des katechetischen Elementarbuchs. Nicht die theologische Systematik und die logisch klare Umschreibung möglichst vieler Einzelbegriffe ist das Ziel, sondern die auf die Orientierung des Christenlebens angelegte, der Psychologie des Kindes angepaßte Verkündigung der Frohbotschaft. Der Grundgedanke wird dann durchgeführt für den Gesamtaufbau, für eine längere Reihe von Einzelkapiteln und Einzelfragen der Glaubenslehre sowohl wie der Sittenlehre, welch letztere von einer allzu engen Bindung an die Zehngebote gelöst werden soll, und endlich für die Textgestaltung, in der von der bloßen Frage- und Antwort-

form zur Anlage in Lehrstücken übergegangen werden soll. — 2. W i l l a m zeichnet zuerst in kühnen Strichen den großen Gang der vom Wissen zum Leben hinstrebenden katechetischen Entwicklung, deren Vorläufer er in Guéranger und Newman und deren Bannerträger er in Pius X. (Katechismus von 1905) erblickt, und wendet sich dann der Frage der Lehrstücke zu, für die er im französischen Einheitskatechismus von 1940 eine beinahe schon ideale Lösung nachweist. Es ist die „organisch verbindende Methode", die darin eingehalten ist, in der die zu Ende gedachte, mit den brauchbaren Elementen von Arbeitsschule, Erlebnisunterricht, Heimatprinzip usw. bereicherte Münchener Methode der Katechese auf das Elementarbuch der christlichen Glaubensverkündigung übertragen wird. Den Finger legt W. besonders darauf, daß der eröffnende Abschnitt des einzelnen Lehrstückes der Hl. Schrift entnommen sein soll: Darbietung des Glaubensgutes als Offenbarung, worauf die Darbietung als Lehr- und Lernwissen und die Darbietung als Lebenselement folgen soll. Es ist damit eine Forderung ausgesprochen, die dort unabweisbar ist, wo mit einer vollentfalteten Bibelkatechese nicht gerechnet werden kann, die aber auch neben einer solchen (über ihre Wichtigkeit s. S. 151) alle Beachtung verdient. Das Buch enthält zahlreiche Hinweise, an denen die Gestalter eines neuen Katechismus nicht werden vorübergehen können, ist aber zugleich eine geschickte Hinführung zum Verständnis der neuen Katechismusideale. *J.*

ALBERT AUER O. S. B., *Die philosophischen Grundlagen der Askese.* 8° (249 S.) Salzburg o. J., Igonta-Verlag. — Mit Freude begrüßen wir diesen ersten ernsthaften Versuch, zu den wesentlichen Tiefen inneren Lebens vorzustoßen, der nach dem Kriege bei uns auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Aszese unternommen wurde. Befriedigt das Werk auch nicht in allem, ist sein Titel bereits in etwa irreführend — was darin behandelt wird, ist weit mehr eine Theologie als eine Philosophie der Aszese —, so hat es doch das Terrain abgesteckt, auf dem das Gebäude einer wissenschaftlichen Theorie des geistlichen Lebens zu errichten ist. Dazu hat es noch manche Frage der christlichen Lebensgestaltung, die vor dem zweiten Weltkrieg heftig diskutiert wurde, von den sicheren Grundlagen der aquinatischen Ethik aus einer Klärung zugeführt. In den Kapiteln über das *Uti-frui*, über den Sinn der Askese, über Selbständigkeit, über Askese als Kulturtatsache lesen wir wirklich neue und originelle Gedanken. Wenn das Buch noch mehr von der Durchsichtigkeit des Aufbaus und Stils des Aquinaten besäße, würde es zweifellos gewinnen. Auch hätte es der Autor bei einer überzeitlichen Zielsetzung nicht nötig gehabt, sich sosehr mit den Erscheinungen einer bloß ephemeren Literatur herumzuschlagen. Doch alles in allem ein Werk, das wert ist, studiert zu werden. *D. Thalhammer S. J.*

DIE ZUGEHÖRIGKEIT ZUR KIRCHE NACH DER LEHRE DER ENZYKLIKA PIUS' XII. MYSTICI CORPORIS CHRISTI

Von Karl Rahner S. J., z. Zt. Pullach

Das Echo, das die Enzyklika *Mystici Corporis Christi* da und dort hervorgerufen hat, veranlaßt uns, die Frage zu stellen, welche Menschen nach der in dieser Enzyklika niedergelegten Lehre der Kirche zur Kirche gehören, welche Menschen nicht zu ihr gehören, welche Folgen diese Nichtzugehörigkeit zur Kirche hat, bzw. nicht notwendig hat, also hinsichtlich der Rechtfertigung, des Gnadenstandes und der Verbindung des Menschen mit Christus, und schließlich, welche Einsichten sich aus dieser Lehre über die Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zur Kirche für das Wesen der Kirche selbst ergeben.

Dieses unser Thema ist im Verhältnis zu all den Gegenständen, die in der heutigen Kirchentheologie brennend sind, verhältnismäßig klein. Und es wird durch die Konzentrierung auf die genannte Enzyklika (soweit diese sachlich durchführbar ist) noch beschränkter.

Dennoch ist es wichtig und schwierig. Wichtig und schwierig zunächst einmal deshalb, weil die in Frage stehende Lehre der Enzyklika zu der Meinung Anlaß gegeben hat, es seien in ihr über unsere Frage sachlich neue lehramtliche Entscheidungen getroffen worden, und zwar solche, die für die Nichtkatholiken verletzend seien und den Unionsbestrebungen zum Schaden gereichen würden. Wenn das richtig wäre, wenn durch die gemeinten lehramtlichen Äußerungen die Kluft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken größer geworden wäre, dann wäre das natürlich — menschlich gesprochen — im Zeitalter einer neu erwachenden Liebe zur Una Sancta höchst betrüblich und bedauerlich. Und darum ist die Frage der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zur Kirche nicht bloß eine Frage kirchenrechtlicher Subtilität, sondern eine vitale Frage für alle, die die Kirche Christi lieben und den Willen des Herrn, daß alle eins seien, für sich für verpflichtend anerkennen. Darum aber müssen wir nüchtern und sachlich wissen, wie weit die Christen tatsächlich in Christus und der Kirche schon eins sind, obwohl der äußere Anschein eher für ein Getrenntsein der Christen untereinander spricht, und wie weit tatsächlich diese Christen voneinander getrennt sind, obwohl ihre Sehnsucht nach Einheit und ihre gegenseitige Liebe die Einheit schon mehr oder weniger zu besitzen glaubt. — Unser Thema ist ferner wichtig als ein Beispiel theologi-

scher Arbeit. Es ist nämlich von vornherein mit allem Nachdruck zu betonen, daß in unserer Frage noch vieles ungeklärt und dunkel ist. Wenn wir wirklich theologisch in dieser Frage vorangehen wollen, das heißt wenn wir nicht mit einer schönen und durchsichtigen, aber im letzten unverbindlichen und subjektiven Spekulation beginnen, sondern von den Lehräußerungen der Kirche, die das Erste und Letzte in der Theologie sind, ausgehen, dann zeigt sich sofort eine für den Theologen weiter nicht verwunderliche, aber den Laien (und wie viele „Theologen" sind auch — „Laien") immer wieder befremdende Tatsache: das kirchliche Lehramt stellt, getragen von der Überlieferung, diese und jene Einzelpunkte über eine bestimmte Frage fest, ohne daß die Vereinbarkeit und logische Systematik dieser Einzelfeststellungen ohne weiteres greifbar würde, ja sogar so, daß diese auf erhebliche Schwierigkeiten stößt und in der Theologie vielleicht noch gar nicht wirklich einsichtig gelungen ist, und daß so für die Theologie noch wichtige und auch außerhalb des theologischen Fachbetriebes bedeutsame Aufgaben verbleiben. Unser Thema ist schließlich auch wichtig für die Theologie der Kirche im allgemeinen. Wie sich im Verlauf unserer Überlegungen zeigen wird, geht zwar die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche notwendig und mit Recht von einem gewissen Wissen um das Wesen der Kirche aus, weil selbstverständlich nur von da her logisch bestimmt werden kann, wer zur Kirche und wer nicht zur Kirche gehört. Da aber anderseits das kirchliche Lehramt über die Zugehörigkeit zur Kirche sich äußert, so können von diesen positiven Daten der kirchlichen Lehre aus auch wiederum umgekehrt über das Wesen der Kirche Feststellungen getroffen werden, die sonst vielleicht mit derselben Klarheit nicht möglich wären. Mit anderen Worten: unser Thema, das sachlogisch eine Folge aus dem Wissen um das Wesen der Kirche ist, ist für die theologische Arbeit, die von den kirchlichen Lehräußerungen ausgeht, auch wieder eine Quelle der Erkenntnis für das Wesen der Kirche. Und darin liegt für uns die entscheidende Bedeutung unseres Themas: es zwingt zu einer tiefer bohrenden Theologie über die Kirche im ganzen.

Schon aus dem bisher Gesagten lassen sich drei Fragen in unserem Thema abheben:

I. Was sagt die Enzyklika über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche?

II. Was sagt sie über die Möglichkeit einer gnadenhaften Verbundenheit mit Christus für jene Menschen, die im Sinn der Antwort auf die erste Frage nicht Glieder der Kirche sind?

III. Was ergibt sich aus der Antwort auf die beiden ersten Fragen an weiteren Feststellungen und weiterer Problematik für das Wesen der Kirche selbst?

I.

Wir fragen also zunächst, welche Bedingungen in einem Menschen erfüllt sein müssen, daß er als Glied der Kirche angesprochen werden kann. Bei einer solchen Fragestellung sind wir uns bewußt, daß an sich sowohl der Begriff der Kirche wie auch der der Kirchengliedschaft Größen sind, die weder im allgemeinen Bewußtsein der Menschen von heute noch in der Theologie selbst eindeutig und klar festliegen. Zunächst ist es ohne weiteres leicht einsichtig, daß der Begriff der Gliedschaft nicht von vornherein eindeutig festliegt. Schon von der allgemeinen Begrifflichkeit einer Verbundenheit von jemand mit einer Gemeinschaft her lassen sich viele mögliche engere und gelockerte Weisen einer Verbundenheit des Menschen mit der Kirche *a priori* denken; und es ist dann selbstverständlich, daß die Bedingungen für diese engere oder weitere Verbundenheit des Menschen mit der Kirche jeweils ganz verschieden wären. Da es nun aber für eine richtige theologische Methode unzulässig wäre, irgend einen bestimmten Begriff der Kirchenzugehörigkeit gewissermaßen *a priori* zu konstruieren oder terminologisch festzulegen, so kommt für uns in unserer Frage nur folgende Methode in Betracht: wir haben vom kirchlichen Lehramt her zunächst einmal einfach entgegenzunehmen, welche Menschen zur Kirche gehören, und welche Bedingungen dafür in dem betreffenden Menschen erfüllt sein müssen. Und nur daraus kann sich für uns ergeben, nicht bloß, wie sachlich unsere Frage zu beantworten ist, sondern auch, welches der kirchliche, das heißt der vom Lehramt terminologisch festgelegte Begriff der Kirchengliedschaft ist. Die gleiche methodische Forderung wie aus dem Begriff der Kirchengliedschaft ergibt sich auch aus der Problematik des Kirchenbegriffes. Auch hier kann es sich nicht darum handeln, willkürlich irgend einen Begriff von Kirche zu adoptieren und darnach zu bestimmen, wer folgerichtig zu ihr gehört oder nicht; denn sonst wäre die Gefahr, daß man ein Teilstück des ganzen Wesens der Kirche zu dem adäquaten Inhalt des Kirchenbegriffs macht und so sachlich oder mindestens terminologisch (was beides unzulässig ist) von der Lehre der Kirche abweicht oder diese wenigstens verdunkelt oder unzureichend darstellt. Wir haben somit methodisch einfach zunächst von den kirchlichen Lehräußerungen über die Bedingungen der Kirchenzugehörigkeit auszugehen. Weil wir in diesem Aufsatz und vor allem an dieser Stelle unserer Überlegungen über den lehramtlichen Begriff der Kirche, so wie er mindestens im heutigen kirchlichen Sprachgebrauch vorliegt, nicht eingehend handeln können, so ist hinsichtlich des Kirchenbegriffs hier einfach definitorisch festzustellen: Nach der Lehre der Kirche und dem von ihr adoptierten und auch für uns

verbindlichen Sprachgebrauch ist mit Kirche die Römisch-katholische Kirche gemeint, die sich als äußere, sichtbar organisierte Gesellschaft unter dem römischen Bischof von Christus gestiftet weiß und sich als solche grundsätzlich zum Heil notwendig erklärt. Daß dies der Sprachgebrauch der Enzyklika ist, bedarf keines näheren Beweises für den, der sie schon einmal aufmerksam gelesen hat. Damit ist nicht bestritten, daß das Wort Kirche an sich auch einen weiteren Sinn haben könnte und bis zu einem gewissen Grad in der Geschichte der Glaubensverkündigung und der Theologie auch gehabt hat. Aber weil die Kirche nicht bloß die unfehlbare Verkünderin der Glaubenswahrheiten ist, das heißt die Heilswirklichkeit richtig aussagt, sondern auch zu eben diesem Zweck das Recht hat, Worte und Begriffe, die in der Lehrverkündigung Verwendung finden, terminologisch festzulegen, so hat sie auch das Recht, zu sagen, was sie heute unter dem Wort Kirche verstanden wissen will, und zu verlangen, daß der Theologe zur Vermeidung von Mißverständnissen und Irrtümern sich an diesen Sprachgebrauch hält. Wenn wir also in diesem Sinn fragen, welches die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche sind, so ist entsprechend der Terminologie von *Mystici Corporis* nach den Bedingungen der Zugehörigkeit zur Römisch-katholischen Kirche als der unter dem römischen Bischof sichtbar organisierten Gesellschaft der Gläubigen gefragt.

Um nun die Lehre der Enzyklika in ihrem Sinn und ihrer Tragweite richtig würdigen zu können, müssen wir zunächst über die bisherige kirchliche Lehre über die Zugehörigkeit zur Kirche sprechen und dann zweitens uns fragen, was die Enzyklika selbst darüber sagt.

1. Die bisherige kirchliche Lehre über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche

Es handelt sich, wie gesagt, um die Bedingungen der Zugehörigkeit zur sichtbaren Römisch-katholischen Kirche. Diese Sichtbarkeit der Kirche hat nun nach der Lehre der Kirche selbst mehrere Dimensionen. Die Kirchenlehre selbst unterscheidet in der Kirche als einer sichtbaren Rechtsgemeinschaft zwei Gewalten, die sie als *societas perfecta* konstituieren: die *potestas iurisdictionis* (unter die wir wohl die Vollmacht, verbindliche Glaubensentscheidungen zu erlassen, subsumieren können) und die *potestas ordinis*. Da in einer *societas perfecta* die Autorität das einheits- und gesellschaftsbildende und so die Gesellschaft als solche sichtbar machende Prinzip ist, so begründen diese beiden Gewalten zusammen die Einheit und Sicht-

barkeit der Kirche. Diese beiden Gewalten können nicht als zwei Seiten ein und derselben Sache betrachtet werden, die immer parallel gehen müßten; es kann z. B. ja einerseits eine *potestas iurisdictionis*, selbst eine solche göttlichen Rechtes, wie z. B. in einem rechtmäßig erwählten, aber noch nicht zum Bischof konsekrierten Papst, ohne eine *potestas ordinis* existieren, und andererseits eine *potestas ordinis* ohne eine *potestas iurisdictionis* vorhanden sein, und diese sogar in einem Menschen, der sich außerhalb der Kirche befindet. Denn die Lehre der Kirche von der Gültigkeit der Sakramente im Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts und im Kampf gegen den Donatismus zeigt, daß es außerhalb der Kirche — das war ja gerade das Problem — eine gültige Sakramentenspendung, also eine *potestas ordinis* gibt. Dennoch kann man nach derselben kirchlichen Lehre doch nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, die *potestas ordinis*, weil unter Umständen auch außerhalb der Kirche ausübbar, als für die Konstitution der Sichtbarkeit der Kirche belanglos betrachten. Denn eben diese kirchliche Lehre betrachtet grundsätzlich die Taufe, also einen Akt sakramentaler, in sich nicht jurisdiktioneller Gewalt als die Handlung, durch die (unter den übrigen Voraussetzungen) ein Mensch Mitglied der Kirche wird, und es handelt sich dabei ganz offenbar um die Zugehörigkeit zur Kirche als einer sichtbaren, ja sogar rechtlichen, also jurisdiktionellen Größe. Denn die Kirche betrachtet jeden Getauften als grundsätzlich ihrer Jurisdiktion und ihrem Kirchenrecht unterworfen. Es zeigt sich, daß sowohl die jurisdiktionelle wie die sakramentale Gewalt der Kirche die Elemente sind, die die Sichtbarkeit der Kirche konstituieren. Wenn also von Zugehörigkeit zur Kirche die Rede sein wird, handelt es sich, weil, wie wir sehen werden, die Kirche bei dieser Zugehörigkeit selbst nicht weiter unterscheidet, um eine Zugehörigkeit zu ihr in b e i d e n Hinsichten. Mit dieser Überlegung über die Konstitutiven der Kirche und ihrer Sichtbarkeit sollte eine Entscheidung über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche nicht vorweggenommen werden, sondern vom Kirchenbegriff her von vornherein auf Dinge aufmerksam gemacht werden, auf die wir achten müssen, wenn wir nun unmittelbar fragen, welches die kirchliche Lehre über die Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche vor der Enzyklika ist.

Wir gehen so voran, daß wir zunächst einfach die Aussagen des kirchlichen Lehramtes zusammenzustellen suchen und dann aus der Vielfalt dieser Aussagen das Grundsätzliche über diese Frage herausarbeiten.

a) Zunächst ist es G l a u b e n s l e h r e, daß für die Zugehörigkeit zur Kirche die Taufe notwendige Voraussetzung ist; denn die Taufe wird anerkannt als die Türe, durch die man in die Kirche ein-

tritt[1] und die Kirche schreibt sich ausdrücklich keinerlei Rechtsgewalt über die Nichtgetauften zu[2].

Ebenso ist es definierte Glaubenslehre, daß es Mitglieder der Kirche geben kann, die nicht im Stande der Gnade sind, ja sogar solche, die das Heil nicht erreichen[3].

Man wird es zwar nicht als ausdrücklich definierte, aber als durch das ordentliche Lehramt und die Tradition eindeutig gelehrte Glaubenslehre bezeichnen müssen, daß diejenigen Getauften, die öffentlich (das heißt in einer rechtlich greifbaren Weise) durch Schisma oder Häresie, und zwar durch eine schwer sündhafte Tat gegen die Kirche Stellung genommen haben, trotz der Taufe nicht mehr Glieder der Kirche sind. Denn die gesamte Tradition und die Praxis der Kirche in der Wiederaufnahme solcher Häretiker und Schismatiker betrachten solche formellen Häretiker als nicht mehr zur Kirche gehörig. Schon der ganze Ketzertaufstreit im dritten Jahrhundert und zur Zeit des Donatismus drehte sich ja um die Frage, wie die Taufe oder Priesterweihe gültig sein könne, obwohl sie außerhalb der Kirche gespendet und empfangen wurden. In dieser ganzen Problematik wurde bei beiden Parteien des Streites als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die so in der Häresie Getauften oder Ordinierten nicht zur Kirche gehören; denn das theologische Problem war es ja gerade, ob und in welchem Ausmaß das Sakrament dennoch gültig oder sogar fruchtbar sein könne. Daß formelle Häretiker nicht zur Kirche gehören, ergibt sich ferner aus der Tatsache, daß die Kirche (wenn auch nicht durch eine feierliche Definition) immer wieder betont lehrt, daß die Kirche sich nicht zusammensetzt aus der Summe der christlichen Konfessionen[4]. Wären aber die öffentlichen und formellen Häretiker und Schismatiker Mitglieder der Kirche, so würde sich eben doch praktisch die eine Kirche aus den verschiedenen christlichen Gruppen zusammensetzen. Denn die Kirche ist ja ohne Zweifel nicht einfach gleichzusetzen mit gültiger Taufe als solcher, sondern ist als Volk Gottes eine Gemeinschaft. Würden also ohne weiteres alle Getauften zur Kirche gehören, so würde die Gemeinschaft der Kirche auch durch jene Gruppen getaufter Menschen mitkonstituiert werden, die sich in anderen christlichen Konfessionsgemeinschaften zusammengeschlossen haben. Die Kirche wäre also sachlich die Summe der christlichen Konfessionen, eine Auffassung, die das kirchliche Lehr-

[1] Concilium Valentinum III (855) can. 5, Denz. 324; Concilium Florentinum, Denz. 696; Concilium Tridentinum, Denz. 895; vgl. Denz. 869. — Weitere Texte bei Gasparri-Serédi, Cod. Jur. Canon. Fontes II, Rom 1924, n. 394, S. 197.

[2] Denz. 895; CIC can. 12. 87.

[3] Denz. 424. 485 f. 588. 627. 629. 631. 838. 1422—25. 1515.

[4] Denz. 1685 f. 1955. 2199.

amt ausdrücklich und entschieden ablehnt. Dieselbe Einsicht ergibt sich schließlich aus der Lehre der Kirche, daß sie eine sichtbare Einheit hat[5]. Wären auch die formellen öffentlichen Häretiker und Schismatiker Glieder der Kirche, so könnte von einer sichtbaren Einheit der Kirche durch die Einheit des Glaubens und der kirchlichen Rechtsgewalt, welche beide Momente der kirchlichen Lehre als konstitutiv für die sichtbare Einheit der Kirche erklärt werden, nicht mehr die Rede sein.

Aus demselben Grunde muß nun aber weiterhin gesagt werden, daß auch diejenigen öffentlichen Häretiker und Schismatiker, bei denen eine formelle Sünde, eine subjektive Schuld des Schismas oder der Häresie entweder nicht nachweisbar ist oder auch tatsächlich wirklich nicht vorliegt, dennoch nicht zur Kirche gehören, das heißt also, daß auch die gutgläubigen (bloß „materiellen") Häretiker und Schismatiker nicht zur sichtbaren Kirche gehören. Dabei sind freilich, wie sich aus der Natur der Sache von selbst ergibt, nur diejenigen als (mindestens) materielle Häretiker oder Schismatiker zu betrachten, die durch ihr eigenes (wenn auch nicht schuldhaftes) Tun sich von der kirchlichen Glaubens- oder Gehorsamsgemeinschaft getrennt oder darüber hinaus sich einer nichtkatholischen Glaubensgemeinschaft angeschlossen haben. Die bloß passiv empfangene Taufe außerhalb der katholischen Kirche als solche allein kann den unmündig Getauften nicht zu einem Glied einer solchen außerkatholischen Gemeinschaft machen, da die Taufe ihrem ganzen Wesen nach keinerlei Hinordnung auf eine solche Wirkung hat und somit[6] die unmündig außerhalb der katholischen Kirche Getauften so lang Glieder der wahren Kirche sind, bis sie durch ihren eigenen öffentlich-rechtlich greifbaren (wenn unter Umständen auch nicht schuldhaften) Akt diese Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche, die ihnen wegen ihrer Unmündigkeit rein passiv ohne eigene persönliche Stellungnahme durch die Taufe verliehen wurde, aufgehoben haben. Die Nichtzugehörigkeit auch der bloß materiellen Häretiker und Schismatiker zur sichtbaren Kirche ergibt sich aus denselben Gründen, wie sie eben für die Nichtzugehörigkeit der formellen Häretiker und Schismatiker geltend gemacht wurden. Zwar kann man die materiellen Häretiker nicht im vollen Sinn des CIC 1325, § 2 schlechthin Häretiker und Schismatiker nennen, da in diesem Kanon für Häresie oder Schisma schlechthin eine *pertinacia*, also eine auch subjektive Schuld gefordert zu sein scheint, die der gutgläubige Dissident nicht hat[7], wobei für den CIC freilich zu beachten

[5] Vgl. z. B. Leo XIII., *Satis cognitum*, Denz. 1954 ff.

[6] Vgl. Denz. 324. 696. 895; CIC can. 87 usw.; Denz. 869—870.

[7] Vgl. auch schon Augustinus, Ep. 43 (PL 33, 166); Chr. Pesch, Prael. dogm. I[5], Freiburg 1915, n. 395.

ist, daß er das Moment der *pertinacia* zum Begriff der Häresie und des Schismas hinzufügen muß, weil es sich bei ihm um die kirchlichen Strafen für Häresie und Schisma handelt und so das Moment der Schuld in diesem Zusammenhang nicht ausgelassen werden kann, dadurch aber nichts darüber ausgemacht ist, ob dieses Moment für den Begriff der Häresie oder des Schismas auch dann in Frage kommt, wenn es sich um die Zugehörigkeit zur Kirche handelt.

Daß auch die bloß materiellen Häretiker und Schismatiker nicht zur sichtbaren Kirche gehören, ist allgemeine Lehre der Theologen und ergibt sich aus der Natur der Sache. Denn wenn diese, die, wenn auch nicht schuldbar, so doch durch ein öffentlich und rechtlich greifbares Faktum außerhalb der Kirche stehen, doch zu ihr gehören würden, könnte die sichtbare Kirche hinsichtlich ihrer Sichtbarkeit nicht mehr eine einzige sein und die Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis und in der Unterworfenheit unter die kirchliche Rechtsgewalt könnten nicht mehr konstitutive Elemente der kirchlichen Einheit sein.

Man könnte gegen diese Lehre, daß sowohl die formellen wie die materiellen öffentlichen Häretiker und Schismatiker trotz der Taufe nicht mehr zur Kirche gehören, einwenden, daß diese Häretiker und Schismatiker doch grundsätzlich von der Kirche als ihrer Gewalt unterstehend betrachtet werden, wie sich dies neben vielem anderem ja nur zu deutlich z. B. aus der Geltung der kirchlichen Ehehindernisse auch für Häretiker und Schismatiker ergibt. Man könnte sagen, daß Nichtzugehörigkeit zur sichtbaren Kirche und die Unterworfenheit unter die Gesetze dieser sichtbaren Kirche sich gegenseitig aufheben. Hierauf wird zu sagen sein, daß die Zugehörigkeit zur Kirche schlechthin eine Größe ist, die sich aus mehreren Elementen zusammensetzt, was sich ja von selbst ergibt aus der Komplexität der Elemente, die die Sichtbarkeit der einen Kirche konstituieren. Daraus folgt, daß diese Zugehörigkeit zur einen Kirche im eigentlichen und vollen Sinn schon nicht mehr gegeben ist, wenn bloß eines der Momente fehlt, die zur Konstitution dieser Zugehörigkeit gehören; es folgt aber nicht, daß aus einem anderen noch vorhandenen, bleibenden, ja unaufhebbaren Element, das auch zur Zugehörigkeit zur Kirche konstitutiv beiträgt, sich nicht Folgen rechtlicher Natur ergeben könnten. Mit anderen Worten, der Getaufte ist durch die Taufe nicht gerade formell deshalb der Gewalt der Kirche unterworfen, weil er *eo ipso* und immer durch die Taufe Mitglied der Kirche schlechthin geworden ist, sondern diese Unterworfenheit unter die Kirche folgt unmittelbar aus der Taufe, ganz gleichgültig, ob mit der Taufe die volle Gliedschaft zur Kirche tatsächlich erworben wurde oder nicht.

Wir übergehen hier zunächst die bis zur Enzyklika unter den Theologen kontrovers gebliebenen Fragen nach der Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur sichtbaren Kirche bei den sogenannten *excommunicati vitandi*. Wir lassen ferner gänzlich die Frage beiseite, wie es in dieser Hinsicht steht bei den nur vermeintlich gültig Getauften.

Hingegen ist noch eine Frage wegen des grundsätzlichen Verständnisses der Zugehörigkeit zur Kirche bedeutsam, die Frage nämlich, ob diejenigen, die innerlich vom wahren Glauben abgefallen sind, ohne daß dieser innere Abfall in der öffentlich-rechtlichen Sphäre greifbar zum Ausdruck kommt, noch zur Kirche gehören oder nicht. Auch diese Frage ist bisher unter den Theologen kontrovers gewesen. Bedeutende Theologen wie Suarez, Franzelin, Hurter usw. verneinen deren Zugehörigkeit zur Kirche, während die große Mehrzahl der Theologen mit Bellarmin, Palmieri, Mazzella, Billot, Straub, Pesch ihre Zugehörigkeit zur Kirche bejahen. Wenn wir vorläufig davon noch absehen, ob und in welcher Richtung die Enzyklika eventuell in dieser Frage eine Klärung bringt, so ist diese zweite Ansicht aus inneren Gründen unbedingt vorzuziehen. Denn zunächst einmal ist nicht einzusehen, warum ein solcher bloß innerlich Ungläubiger weniger zur Kirche gehören sollte als ein anderer Sünder, bei dem es nach kirchlicher Lehre, wie gesagt, absolut feststeht, daß er noch zur Kirche gehört. Wenn Franzelin erklärt, die Kirche sei das Reich der Wahrheit, und darum gehöre einer, der diese Wahrheit leugnet, nicht mehr zur Kirche, so müßte, wenn dieser Grund richtig wäre, ebenso gesagt werden, daß die Kirche das Reich der Liebe ist, und darum ein Nichtgerechtfertigter nicht mehr zu ihr gehören könne. Ferner behält nach allgemeiner und für den ruhigen und sicheren Bestand der kirchlichen Autorität notwendigen Lehre ein Bischof oder Papst seine kirchliche Gewalt auch dann, wenn er in der rein privaten und öffentlich nicht greifbaren Sphäre im geheimen ungläubig wäre. Der Besitz einer kirchlichen Befehlsgewalt und die Nichtzugehörigkeit zur sichtbaren Kirche sind aber Begriffe, die sich gegenseitig aufheben; es muß also auch ein solcher geheimer Häretiker und Schismatiker Glied der Kirche bleiben. Die gegenteilige Ansicht macht sich endlich, grundsätzlich gesprochen, einer Verwischung von zwei genau zu unterscheidenden Dimensionen schuldig: der Dimension der inneren persönlichen Entscheidung und inneren Gnade einerseits und der Dimension des sichtbaren Rechtlichen und des sakramentalen sichtbaren Zeichens andererseits. Sakramentales Zeichen, öffentliches Bekenntnis der Wahrheit, äußere Zugehörigkeit zur Ordnung der Kirche einerseits und sakramentale Gnade, innerer existenzieller Vollzug der Glaubenswahrheit und innere Bejahung der kirchlichen

Ordnung und Einheit durch die Liebe andererseits sind jeweils Dinge, die zwar einen wesentlichen Bezug aufeinander haben, die aber dennoch so wesentlich voneinander zu unterscheiden sind, daß z. B. schon nach der Lehre der ältesten Kirche das sakramentale Zeichen durchaus gültig gehabt werden kann, ohne daß die sakramentale Gnade tatsächlich erlangt wird, und umgekehrt die Rechtfertigungsgnade ohne das Rechtfertigungssakrament erlangt sein kann. Sind so diese beiden Dimensionen voneinander klar zu unterscheiden, so sind auch die konstitutiven Elemente dieser beiden Dimensionen voneinander verschieden wie diese selbst, und darum können die der einen Dimension fehlen, ohne daß dadurch die der anderen Dimension aufgehoben werden. Darum ist auch die Frage nach den Bedingungen der Zugehörigkeit zur öffentlich-rechtlichen Glaubensgemeinschaft nicht zu identifizieren mit der Frage nach den Bedingungen des inneren persönlichen Glaubensvollzugs. Die Ansicht von Suarez und Franzelin aber identifiziert fälschlich diese beiden Fragen.

b) Damit kommen wir auch schon zur inneren Systematik und Begründung der bisher mehr *a posteriori* aus den Lehräußerungen der Kirche gesammelten Sätze über die Frage, wer zur Kirche gehört.

Die Kirche ist, wie schon Leo XIII. in *Satis cognitum* ausführt, entsprechend der gottmenschlichen Natur Christi und des Heilswerkes überhaupt eine sichtbare und unsichtbare Größe: rechtlich organisierte, sichtbare Gesellschaft und innere Gemeinschaft der in Christus durch den Geist mit dem Gott des übernatürlichen Lebens Verbundenen. Diese beiden Dimensionen der Kirche haben eine wesentliche Beziehung zueinander, die, obwohl sie an sich weiter reicht, in der Theologie am systematischsten durchdacht ist und in der Geschichte des Dogmas am ausdrücklichsten umkämpft wurde unter dem Stichwort der Beziehung zwischen dem sakramentalen Zeichen und der gnadenhaften Wirkung dieses Zeichens. Wie das sakramentale Zeichen gültig gesetzt sein kann, ohne daß die durch es bezeichnete gnadenhafte Wirklichkeit eintritt, und wie umgekehrt die gnadenhafte Wirklichkeit unter Umständen gegeben sein kann ohne die Setzung des sakramentalen Zeichens, und wie jedenfalls die Frage nach den Bedingungen der Gültigkeit der Setzung des sakramentalen Zeichens eindeutig zu unterscheiden ist von der Frage nach den Bedingungen des Eintretens der durch dieses Zeichen bezeichneten und an sich normalerweise hervorgerufenen gnadenhaften Wirklichkeit, so ist grundsätzlich die gleiche Beziehung, Verschiedenheit und Unterscheidung zu beachten hinsichtlich des Verhältnisses der beiden Dimensionen der Kirche und des Verhältnisses des Menschen zu ihnen. Dabei ist noch folgendes wesentlich zu beachten:

wenn der kirchliche Sprachgebrauch von „Sakrament" spricht, so bezeichnet er mit diesem Wort *in recto* das sakramentale Zeichen, also die Ebene des äußerlich greifbaren geschichtlichen Vorgangs und nur *in obliquo*, das heißt insofern und insoweit das Zeichen die Gnade bewirkt, auch die sakramentale Gnade, ohne daß damit geleugnet wird, daß sakramentales Zeichen und sakramentale Gnade einen objektiven Zusammenhang haben. Dasselbe gilt nun vom kirchlichen Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes „Kirche". So sehr die Gnade, die innere Gläubigkeit und gnadenhafte Verbundenheit der Menschen mit Christus und untereinander im Heiligen Geist zur vollen Wirklichkeit der Kirche gehören, so wenig die volle objektive Wirklichkeit von „Kirche" sich in einer rechtlichen Organisation erschöpft, so ist dennoch, wie beim Begriff „Sakrament", im kirchlichen Sprachgebrauch mit dem Wort Kirche *in recto* die äußere, sichtbare und rechtlich strukturierte Glaubensgemeinschaft gemeint, und nur *in obliquo* innere Gläubigkeit und gnadenhafte Christusverbundenheit der Menschen, insoweit nämlich diese durch die sichtbare Kirche zeichenhaft und greifbar in der irdischen Wirklichkeit bewirkt und anwesend werden. Man kann diesen Sprachgebrauch an sich in gewisser Hinsicht als nicht selbstverständlich finden, er ist zweifellos in gewissem Sinne Sache bloß terminologischer Festlegung; aber wir haben ihn zur Kenntnis zu nehmen. Er ist für die katholische Theologie und in der Glaubensverkündigung zu respektieren, er ist, sollen nicht dauernd Mißverständnisse geschehen, klar zu durchschauen, und er hat zweifellos, wie wir noch sehen werden, seine wesentliche sachliche Bedeutung. Da es sich also bei unserer Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche um die Kirche als sichtbare, geschichtlich greifbare Einheit handelt (denn, wie gesagt, danach ist *in recto* gefragt, wenn die Zugehörigkeit zur „Kirche" in Frage steht), so liegt diese Frage, um es einmal so auszudrücken, in der Ebene des sakramentalen Zeichens, nicht in der Ebene der persönlichen Haltung und inneren Entscheidung und der inneren Gnade. Darum sind also für diese so präzisierte Frage der Zugehörigkeit zur Kirche alle die und nur die Punkte bedeutsam und entscheidend, die die Kirche als sichtbare öffentlich-rechtliche Gesellschaft berühren. Da diese Sichtbarkeit und sichtbare Einheit der Kirche konstituiert wird durch die sakramentale und die rechtliche Gewalt der Kirche, welch letztere wiederum die Lehr- und Hirtengewalt der Kirche umfaßt, so gehört jeder und nur der zur Kirche, der diesen beiden Gewalten sichtbar, das heißt öffentlich-rechtlich unterworfen ist. Und jeder, der in der gesellschaftlichen Sphäre einer dieser Gewalten oder beiden entzogen ist oder sich entzogen hat, gehört nicht zur Kirche. Aus diesem Grundprinzip ergeben sich dann eindeutig die einzelnen Sätze, die wir unter å) zunächst *a posteriori* aus den

Lehräußerungen der Kirche und der Lehre der Theologen festgestellt haben. Da die theologische Qualifikation der einzelnen Sätze diesen nicht zukommt als Folgerungen aus einem systematischen Prinzip, sondern entsprechend der Weise, wie sie durch das kirchliche Lehramt vorgelegt werden, bleibt diesen einzelnen Sätzen die theologisch verschieden abgestufte Qualifikation, die wir unter a) festgestellt hatten.

c) An dieser Stelle sei anhangsweise gleich ein Wort hinzugefügt über die Darstellung dieser Frage, wie sie sich häufig in der katholischen kanonistischen Literatur findet. Bei manchen Kirchenrechtlern wird im Gegensatz zur dogmatischen Ekklesiologie die Sachlage unserer Frage meistens so dargestellt, als ob jeder Getaufte notwendig und immer Mitglied der Kirche als einer *societas perfecta* sei und bleibe, so daß auch der Häretiker und Schismatiker und der *excommunicatus vitandus* noch Mitglieder der Kirche seien und nur deren Rechte als Glieder der Kirche großenteils ruhten. Diese in der Kanonistik vor allem durch A. Hagen[8] häufiger gewordene Auffassung wurde auch nach der Enzyklika, z. B. von Klaus Mörsdorf[9], vertreten. Nach Mörsdorf ist durch die Taufe allein und sowohl durch den Getauften wie durch die Kirche unaufhebbar eine wesentliche Gliedschaft gegeben, die Mörsdorf die „konstitutionelle Gliedschaft" nennt. Auf dieser baut sich eine tätige Gliedschaft (aktiver und passiver Art) auf, durch welche die mit der Taufe gegebene aktive und passive Rechtsfähigkeit betätigt wird. Durch Häresie und Schisma und Kirchenstrafen tritt nun nach Mörsdorf nur eine mehr oder weniger weitgehende Beschneidung der Gliedschaftsrechte ein, ohne daß die eigentliche, die „konstitutionelle" Gliedschaft dadurch aufgehoben wird. Die Begründung dieser Auffassung wird vor allem darin gesehen, daß einerseits bei dem in der Fundamentaltheologie angeblich schwankenden Begriff des Wesens der Kirche von daher etwas Eindeutiges über Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche nicht ausgemacht werden könne, und daß andererseits in den Verlautbarungen des kirchlichen Rechtes, die ja auch eine lehramtliche Bedeutung haben, unsere Frage sich eindeutig entscheiden lasse im Sinne dieser kanonistischen Auffassung. Dabei wird vor allem Berufung eingelegt auf den Kanon 87 des CIC (und dessen Quellen), wo es heißt: *Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus Christianorum iuribus et officiis, nisi ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura.* Das Kirchenrecht scheint also nur die Taufe als konstitutives Element für den Person-

[8] A. Hagen, Die kirchliche Mitgliedschaft, Rottenburg 1938.

[9] Kl. Mörsdorf, Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung: Theologie und Glaube 1944. S. 115—131.

charakter, für die Mitgliedschaft in der Kirche zu kennen, so daß es sich für alle Getauften bei bleibender Kirchengliedschaft nur darum handeln könne, wie weit sie im Genuß der aus der Kirchengliedschaft normalerweise erfließenden Rechte und Pflichten sind. Zunächst wird man ruhig zugeben können, daß es sich bei dieser Meinungsverschiedenheit z u m T e i l bloß um eine terminologische Verschiedenheit handelt. Aber auch insoweit bleibt noch die sachliche Frage, welche Auffassung exakter den Sprachgebrauch des kirchlichen Lehramtes wiedergibt. Und weiter handelt es sich doch nicht bloß um eine Angelegenheit der Terminologie. Denn wenn wir einmal diese Auffassung der Kanonistik voraussetzen, entsteht z. B. sofort die doch sachlich höchst bedeutsame Frage, ob bloß die „konstitutionelle" Gliedschaft im Sinne der Glaubenslehre heilsnotwendig sei oder auch die „tätige" Gliedschaft, und es entsteht durch diese kanonistische Darstellung doch zumindestens die Gefahr, daß man bloß die konstitutionelle Gliedschaft als im Sinn der Glaubensüberlieferung heilsnotwendig betrachtet, was ohne Zweifel dem kirchlichen Glaubensbewußtsein gänzlich widersprechen würde, da dieses ja auch den getauften Häretikern und Schismatikern gegenüber die Heilsnotwendigkeit einer Kirchengliedschaft betont, die diese nicht besitzen. Was nun die Argumente der Kanonisten angeht, so ist (auch wenn wir vorläufig von der Enzyklika absehen) folgendes zu sagen: es ist zunächst nicht richtig, daß die fundamentaltheologische Auffassung der Bedingungen der Kirchengliedschaft von einer durchaus kontroversen Auffassung des Wesens der Kirche ausgehe. Denn so umstritten und problematisch eine „Definition" des Wesens der Kirche auch sein mag, so klar und eindeutig ergibt sich aus den kirchenamtlichen Äußerungen, daß die Kirche eine eine und sichtbare Größe ist, für deren Konstitution die Einheit des Glaubens und Rechtes wesentlich sind. Daraus aber folgt logisch notwendig die fundamentaltheologische Auffassung über die Voraussetzungen der Kirchengliedschaft, ganz abgesehen davon, wie man genauerhin das Wesen der Kirche in einer Definition einzufangen versucht. Was nun die Berufung auf den Kanon 87 und seine Quellen angeht, so wird man ruhig zugeben können, daß die Fassung des Kanons vielleicht weniger, als wünschenswert wäre, auf die hier als allgemein dargetane (wenn auch nicht definierte) Kirchenlehre in unserer Frage Rücksicht nimmt; man wird aber nicht sagen müssen, daß der Kanon dieser widerspricht und so ein peremptorisches Argument für die kanonistische Auffassung in unserer Frage bildet. Denn man wird ruhig annehmen können, daß der Kanon und seine Quellen eben den Normalfall der Taufe im Auge haben, also die Taufe in der katholischen Kirche (und vor allem bei Unmündigen). Da nun die Taufe in diesem Fall aus ihrer inneren Natur heraus den Menschen tat-

sächlich in die Kirche eingliedert, vorausgesetzt freilich, daß die übrigen Voraussetzungen gegeben sind, was man durchaus präsumieren kann, da sie ja in derselben Sinnrichtung wie die Taufe als Sakrament des Glaubens und der Liebe liegen, so kann man ruhig mit dem CIC sagen: *baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona*, ohne daß die übrigen Voraussetzungen der tatsächlichen Kirchengliedschaft ausdrücklich genannt werden. Wenn der Kanon darüber hinaus nur noch eine Beschränkung der Gliedschaftsrechte kennt, so wird eben zu sagen sein, daß er nur solche Getaufte im Auge hat, die Glieder der Kirche sind und bleiben (und als solche eine Beschränkung ihrer Rechte erfahren), ohne sich über die Frage äußern zu wollen, ob ein Verlust der eigentlichen Kirchengliedschaft möglich sei oder nicht. Ferner ist der Begriff einer tätigen Gliedschaft in sich doch reichlich problematisch. Er setzt voraus, daß es eine nichttätige Gliedschaft gebe. Nun ist zwar selbstverständlich richtig, daß ein Glied der Kirche mehr oder weniger im Genuß seiner aus der Kirchengliedschaft erfließenden Rechte sein kann, aber das würde doch noch nicht eine Veränderung in der Gliedschaft als solcher bedeuten.

Und weiter: wenn wir den Begriffen konstitutionelle und tätige Gliedschaft ihren normalen Sinn lassen, so ist damit doch gesagt: Wer, auch ohne tätige Gliedschaft, die konstitutionelle Gliedschaft besitzt, ist Glied der Kirche, ist nicht von der Kirche getrennt. Nach Mörsdorf also wäre ein getaufter Schismatiker und Häretiker, weil er die konstitutionelle Gliedschaft noch besitzt, noch in der Kirche. Das Gegenteil aber gerade sagt die Enzyklika, wenn sie[10] vom Schisma, der Häresie und Apostasie erklärt, daß sie ein *hominem ab Ecclesiae corpore separari* bewirken.

Endlich schließt die ganze kanonistische Argumentation voreilig von einer Unterworfenheit unter die Rechtsgewalt der Kirche auf die Gliedschaft des Unterworfenen an der Kirche. Zwar ist einleuchtend, daß ein Glied der Kirche ihr unterworfen sein muß, daß aber der Unterworfene *eo ipso* schon Glied sei, das wäre gerade zu beweisen und kann nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden, weil das passive Objekt des Rechtsanspruchs einer Gemeinschaft nicht ohne weiteres deshalb auch schon Glied dieser Gemeinschaft sein muß. Wenn sonst in den kirchlichen Lehräußerungen davon die Rede ist, daß durch die Taufe der Mensch Glied der Kirche wird, so ist zu sagen, daß solche Formulierungen betonen wollen, daß die Taufe die erste und grundlegendste Voraussetzung der Kirchengliedschaft ist, daß im Normalfall die übrigen Voraussetzungen mit ihr gegeben sind, ohne daß damit notwendig gesagt sein muß, daß durch die

[10] Acta Ap. Sedis 35 (1943) 203.

Taufe allein über die Unterworfenheit unter die Autorität der Kirche hinaus der Mensch schon in einem wahren und eigentlichen Sinn Mitglied der Kirche sei. Wenn die Quellen von CIC can. 87 (wie übrigens auch die Enzyklika: S. 201) öfters die Zugehörigkeit zur Kirche, das Eingegliedertsein in den mystischen Leib Christi als Wirkung der Taufe erklären, so ist folgendes noch zu beachten: Es ist ein selbstverständlicher Sprachgebrauch der Sakramententheologie, auch ohne weiteren Zusatz von Sakramenten bestimmte Wirkungen auszusagen, auch wenn sie diese nur unter bestimmten, nicht notwendig immer gegebenen Voraussetzungen haben. Wenn z. B. einfach der Taufe die innere Wiedergeburt zugeschrieben wird, so wird kein Mensch deshalb sagen, daß sich aus einem solchen Satz ergebe, diese Wirkung sei immer vorhanden, wo die Taufe gültig gespendet ist, denn diese Wirkung tritt eben nur unter bestimmten weiteren, wenn auch in einem solchen Satz nicht ausdrücklich genannten Voraussetzungen ein. Wenn also z. B. das Decretum pro Armenis des Florentinum erklärt, die Wirkung der Taufe sei die Gliedschaft Christi im Leib der Kirche[11], so ist es willkürlich und unberechtigt, vorauszusetzen, gerade diese Wirkung trete ohne weitere Bedingungen immer dann schon ein, wenn die Taufe gültig ist. Die einzige Wirkung der Taufe, von der theologisch sicher gesagt werden kann und muß, daß sie bei jeder gültigen Taufe eintritt, ist der *character sacramentalis*. Nun ist es zwar richtig, daß der Charakter eine Hinordnung auf die Kirchengliedschaft hat, insofern der Charakter als *signum configurativum*, *distinctivum* und *dispositivum* Voraussetzung und Wurzel aller Wirkungen der Taufe ist. So wenig aber die übrigen Wirkungen der Taufe immer schon mit dem Charakter gegeben und mit ihm unlösbar verbunden sind, so wenig gilt das eben notwendigerweise von der Kirchengliedschaft. Wenn man nun, was ohne weiteres sinnvoll möglich ist, die *fides* und die *communio ecclesiastica* als Bedingungen des in jeder Hinsicht richtigen Taufempfangs auffaßt, so steht nichts im Wege, die Kirchenzugehörigkeit als Folge des Charakters und somit der Taufe zu erklären, allerdings unter stillschweigender Voraussetzung, daß die *fides vera* und die *communio ecclesiastica* gegeben sind, ohne daß dies notwendigerweise ausdrücklich betont zu werden braucht.

Mit der Ablehnung dieser kanonistischen Auffassung ist nicht bestritten, daß der Mensch einen engeren und weiteren Zusammenhang mit der Kirche haben könne, auch dann, wenn er nicht alle Bedingungen der Kirchengliedschaft erfüllt, die wir festgestellt haben. Da aber diese weitere Zugehörigkeit zur Kirche, wenn auch in einem wesentlich geringeren Maße, auch gegeben sein kann

[11] Denz. 696.

bei einem Nichtgetauften (z. B. bei einem nichtgetauften Gerechtfertigten), so ist nicht einzusehen, warum die kanonistische Auffassung den Schnitt zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit gerade bei der Taufe machen will und nicht terminologisch mit Gliedschaft die volle und ganze Gliedschaft bezeichnen will. Denn entweder müßte man doch die entscheidende Trennungslinie zwischen Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit auf der Ebene des inneren personalen Seins und damit zwischen Gerechtfertigten und Ungerechtfertigten ziehen, wodurch man einerseits auch Nichtgetaufte zur Kirche rechnen und andererseits, was für den kirchlichen Sprachgebrauch gänzlich unmöglich ist, Sünder in der Kirche nicht mehr zur Kirche rechnen müßte, oder man zieht die Trennungslinie auf der Ebene des Sichtbaren, des geschichtlich und rechtlich Greifbaren und darum auch auf der Ebene des sakramentalen Zeichens, und dann ist nicht einzusehen, warum die Taufe vor der Verbundenheit mit der kirchlichen Glaubens- und Rechtseinheit hinsichtlich der Konstitution der Kirchengliedschaft einen wesentlichen Vorrang haben solle, außer man faßt die Taufe in einem weiteren und volleren Sinn so auf, daß in ihr auch ein äußeres Bekenntnis des Menschen zur Glaubens- und Rechtsgemeinschaft der Kirche gegeben ist und macht so unsere Frage von vornherein zunächst einmal gegenstandslos.

d) Abschließend sei zu dieser kirchlichen Lehre vor der Enzyklika über die Zugehörigkeit zur Kirche noch folgendes gesagt, damit kein falscher Eindruck entstehe. Wenn in dieser Lehre gesagt wird, daß nur die getauften Katholiken zur Kirche gehören, so ist damit nicht behauptet, daß es außerhalb der katholischen Kirche nichts Christliches gebe. Über die Frage der Gnadenmöglichkeit für Menschen, die in diesem vollen Sinne nicht zur Kirche gehören, wird im II. Teil noch eigens zu sprechen sein. Aber auch davon abgesehen behauptet die vorgetragene Lehre nicht, daß das Christentum an den durch sie festgelegten Grenzen einfach aufhöre. Es ist ja zunächst eine Glaubenswahrheit, daß auch die Häretikertaufe gültig und unter den allgemeinen Voraussetzungen auch fruchtbar ist. Und es ist eine selbstverständliche Tatsache, daß es eine solche Sakramentenspendung tatsächlich auch außerhalb der Kirche gibt. Sie bedeutet notwendigerweise nicht bloß ein Stück der Gnade Christi in der Welt, sondern auch eine geschichtliche Verleiblichung und Sichtbarwerdung dieses Gnadenwirkens Gottes in Christus. Weiterhin gibt es außerhalb der katholischen Kirche die Heilige Schrift als Wort Gottes und Menschen, die die Schrift als solches inspiriertes Wort Gottes in Glaube und Gehorsam aufnehmen. Auch darin liegt ein Stück Fortsetzung der Sichtbarkeit des ewigen Logos in dieser Welt im Fleisch und im menschlichen Worte. Es gibt weiter auch außer-

halb der katholischen Kirche, vor allem in den Ostkirchen, noch eine apostolische Sukzession mindestens hinsichtlich der *potestas ordinis* und wenigstens hinsichtlich des materialen Zusammenhangs des heutigen Bischofsamtes mit der Kirche der Apostel. Und diese apostolische Sukzession in diesen Kirchen ist nicht nur faktisch vorhanden, sondern auch als notwendige und unveräußerliche christliche Wirklichkeit bejaht. Auch darin ist außerhalb der Kirche ein Stück jener Wirklichkeit gegeben, das auch innerhalb der Kirche zu den Grundelementen dieser Kirche gehört. Es lebt auch außerhalb der Kirche doch noch weitgehend der Wille zur Tradition, das Bewußtsein der Gewissensbindung an die Wahrheit, die Christus gebracht hat und die als seine Botschaft unter dem Beistand des Geistes von Geschlecht zu Geschlecht weiter überliefert werden soll. Kurz, christliche Glaubenswahrheit gibt es (wenn auch nicht in ihrer ungeschmälerten Fülle und Reinheit) auch außerhalb der Kirche. Und umgekehrt: so sehr die Römisch-katholische Kirche sich als die einzige Kirche Christi weiß, so sehr sie betont, daß die eine Kirche Christi nicht erst noch geschaffen werden muß, sondern in ihr schon da ist und immer da war, so wenig ist damit der Anspruch gemacht, daß die katholische Fülle der Wahrheit, Gnade und heiligmachenden Liebe schon immer und überall in dieser konkreten katholischen Kirche zur aktuellen und vollen Erscheinung und Darstellung gekommen sei oder auch nur kommen könne, ohne daß die getrennten Christenheiten (und sogar die Völker der Heiden) in die Kirche als ihr Vaterhaus heimgefunden haben und dahinein das an christlicher Verwirklichung mitbringen, was nur sie allein in vollem Maße auf Grund ihrer völkischen, geschichtlichen, kulturellen Eigenart verwirklichen können und was darum auch die eine katholische Kirche in aktueller Wirklichkeit und ausdrücklicher Entfaltung nur hat, wenn sie, die getrennten Brüder, es dorthin zurückbringen, wo es seine eigentliche Heimat hat.

2. *Die Lehre der Enzyklika über die Zugehörigkeit zur Kirche*

Auf diesen Hintergrund ist nun die Lehre der Enzyklika zu sehen. Wir stellen zunächst diese Lehre fest, geben dann eine genauere Interpretation und würdigen endlich ihre lehramtliche Bedeutung.

a) Die Lehre der Enzyklika

Die Enzyklika stellt zunächst positiv fest, wer zur Kirche gehört (AAS 202): Glied der Kirche *(Ecclesiae membrum)* ist nur der, der erstens die Taufe empfangen hat, zweitens den wahren Glauben bekennt *(veram fidem profiteri)*, drittens sich nicht entweder selbst

vom Verband der kirchlichen Körperschaft *(corporis compago)* getrennt hat oder von ihm durch die kirchliche Autorität getrennt wurde. Daraus folgt negativ, daß der Ungetaufte und derjenige, der sich durch ein vom Glauben der Kirche abweichendes Glaubensbekenntnis oder durch eine grundsätzliche Ablehnung der kirchlichen Autorität in Gegensatz zur Kirche setzt *(fide vel regimine dividi)*, nicht mehr Glied der Kirche ist.

b) Zur genaueren Interpretation dieser Grundsätze der Enzyklika

Wenn wir von der Frage der Zugehörigkeit, bzw. Nichtzugehörigkeit des *excommunicatus vitandus* zunächst absehen, besagen diese Grundsätze der Enzyklika weder in der Sache noch in der Formulierung etwas über das hinaus, was wir unter 1) als bisherige Lehre festgestellt haben.

Was die Notwendigkeit der Taufe für die Zugehörigkeit zur Kirche betrifft, wird man in dem Ausdruck *regenerationis lavacrum recepisse* wohl keine Entscheidung darüber herauslesen müssen, ob eine nur vermeintlich gültig empfangene Taufe eine Zugehörigkeit zur Kirche begründet oder nicht. Jedenfalls aber ist klar, daß auch nach der Enzyklika nicht Glied der sichtbaren Kirche ist, wer die sakramentale Taufe (was mehr ist als *sacramentum in voto)* schlechterdings nicht empfangen hat.

Was die zweite Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche angeht, die *professio verae fidei*, so ist wohl folgendes zu sagen: Da die Enzyklika nirgends auch nur die leiseste Andeutung macht, die bisher kontroverse Frage entscheiden zu wollen, ob der geheime Häretiker noch zur Kirche gehöre oder nicht, und da der größere Teil der Theologen bisher einen solchen noch zur Kirche rechnete (und zu diesen Theologen gehört auch der in der Enzyklika zitierte Bellarmin, ein Klassiker in der Kirchentheologie), so ist sachlich kein Grund gegeben, aus der Formulierung der Enzyklika die Meinung herauszulesen, der geheime Häretiker gehöre nicht mehr zur Kirche. Dazu besteht auch terminologisch kein Grund. Denn „*veram fidem profiteri*" kann ohne jeden Zwang vom öffentlichen Bekenntnis des Glaubens verstanden werden, auch insofern dabei davon abgesehen wird, ob die innere persönliche Glaubensentscheidung diesem äußeren Bekenntnis entspricht oder nicht. Es soll damit nicht gesagt werden, daß die Enzyklika mit ihrer Formulierung diese bisher kontroverse Frage zugunsten der Auffassung Bellarmins entscheide, sondern nur, daß der Text der Enzyklika nichts enthält, was gegen diese Auffassung spricht. Freilich muß dann gesagt werden, daß die amtliche deutsche Fassung der Enzyklika in der Über-

setzung dieses *veram fidem profiteri* nicht besonders glücklich ist. Denn für das deutsche Sprachgefühl besteht zwischen „den wahren Glauben bekennen", wie der lateinische Text sagt, und „sich zum wahren Glauben bekennen", wie die deutsche Übersetzung sagt, ein gewisser Unterschied, so daß der unvorsichtige Leser auf die Vermutung kommen könnte, es handle sich bei dem „sich zum Glauben bekennen" immer und notwendig auch um eine innere persönliche Gläubigkeit, so daß auch schon der geheime Häretiker oder Apostat nicht mehr zur Kirche gehören würde. Das aber sagt der amtliche Text der Enzyklika nicht und wollte er auch offenbar nicht sagen.

Bei dem Im-Glauben-getrennt-sein als einem Grund der Nichtzugehörigkeit zur Kirche macht die Enzyklika keinen Unterschied zwischen materieller und formeller Häresie. Wir haben darum auch kein Recht, einen solchen Unterschied in die Formulierung der Enzyklika hineinzutragen und so etwa jenes *fide dividi*, das von der Kirche trennt, nur von der formellen Häresie zu verstehen. Das ist um so weniger zulässig, als doch auch vom materiellen Häretiker eine *professio verae fidei* nicht ausgesagt werden kann, diese aber ausdrücklich geforderte Vorbedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche ist. Andererseits behält die Lehräußerung der Enzyklika, abstrakt gesprochen, auch noch dann einen Sinn, wenn sie nur von den formellen Häretikern verstanden würde. Daraus folgt wohl, daß der unter 1) gemachte Unterschied in der theologischen Qualifikation bezüglich der Zugehörigkeit der formellen und der bloß materiellen Häretiker wohl auch durch die Enzyklika nicht aufgehoben ist. Sachlich und praktisch hat diese Feststellung natürlich weiter keine Bedeutung, da man nach wie vor der Enzyklika nicht sagen konnte, daß der materielle Häretiker zur Kirche gehöre. Mit denjenigen, die sich vom Verband der kirchlichen Körperschaft getrennt haben, sind natürlich die Schismatiker gemeint. Es wäre auch sachlich bedeutsam, zu untersuchen, wann und wodurch konkret eine solche Trennung eintritt. Nach dem CIC can. 1325, § 2, in dem der Begriff des Schismatikers näher umschrieben wird, kann diese Trennung vom kirchlichen Verband offenbar auch eintreten, ohne daß der Anschluß an eine nichtkatholische christliche Glaubensgemeinschaft erfolgt. Es wäre somit zu fragen, ob die Verweigerung der *communicatio cum membris Ecclesiae* (CIC a. a. O.) nicht unter Umständen auch ohne standesamtlichen Austritt aus der Kirche durch dauerndes Sich-fern-halten vom praktischen katholischen Leben verwirklicht werden kann, weil sich auch durch ein solches Sich-fern-halten unter Umständen eine grundsätzliche Ablehnung der *communicatio cum membris Ecclesiae* manifestieren kann, auch wenn dieses Sich-fernhalten vom katholischen Leben nicht eine direkte und ausdrückliche Verweigerung des Gehorsams gegenüber dem römischen Papst

ist. Doch kann hier auf diese Frage, die unter Umständen auch pastoral bedeutsam wäre, nicht eingegangen werden.

Bedeutsam ist ferner, daß die Enzyklika auch eine Aufhebung der kirchlichen Mitgliedschaft kennt durch einen Akt, der von der kirchlichen Autorität selbst gesetzt wird. Die Enzyklika sagt nicht, unter welcher Form ein solcher Akt geschehen müsse, damit er diese Wirkung habe. Wenn es aber einen solchen überhaupt geben soll (wobei man ruhig es als selbstverständlich voraussetzen darf, daß ein solcher Akt der kirchlichen Autorität nicht bloß grundsätzlich möglich ist, sondern in ihrem konkreten Recht für die Praxis auch schon vorgesehen ist), so müssen wir diesen Akt wenigstens in derjenigen Exkommunikation erblicken, durch die jemand namentlich durch einen ausdrücklichen Akt des Apostolischen Stuhles als *excommunicatus vitandus* in rechtsgültiger Weise erklärt wird (CIC can. 2258). Ob ein *excommunicatus vitandus* noch Glied der Kirche ist, war bisher kontrovers (Suarez und in neuester Zeit Dieckmann hielten einen solchen für ein Glied der Kirche). In diesem Punkte entscheidet somit die Enzyklika in autoritativer, wenn auch natürlich an sich nicht unfehlbarer Weise diese Kontroverse. Dieser Punkt ist somit der einzige, der bezüglich der Mitgliedschaft an der Kirche eine neue Lage geschaffen hat. Praktisch ist diese Frage von keiner großen Bedeutung; denn abgesehen vom Falle einer Realinjurie gegen den römischen Papst wird heutzutage wohl nur der als *excommunicatus vitandus* erklärt (man denke z. B. an den Fall Loisy), der durch seine offenkundige Häresie schon unabhängig von dieser Erklärung nicht mehr Mitglied der Kirche war. Wir sagten eben, daß mindestens der *excommunicatus vitandus* jener sei, der im Sinn der Enzyklika durch die kirchliche Autorität selbst von der kirchlichen Körperschaft getrennt ist. Damit ist an sich weder positiv noch negativ etwas über die Frage entschieden, ob die übrigen Arten der *excommunicatio* im Sinn der Enzyklika eine Aufhebung der kirchlichen Gliedschaft bedeuten oder nicht. Zwar wird jede *excommunicatio* (also auch jene, durch die der Exkommunizierte ein *excommunicatus toleratus* bleibt: CIC can. 2258, § 1), als *censura, qua quis excluditur a communione fidelium*, definiert (CIC can. 2257, § 1). Das Kirchenrecht kennt also wenigstens ausdrücklich nicht einen so wesentlichen Unterschied zwischen der Exkommunikation eines *excommunicatus vitandus* und eines *toleratus*, wie sie unter der Voraussetzung besteht, daß nur die Exkommunikation des *excommunicatus vitandus* eine Aufhebung der kirchlichen Gliedschaft bedeutet. Andererseits wird man auch nicht sagen können, daß das Kirchenrecht durch seine Formulierung und Zusammenfassung dieser beiden Arten der Exkommunikation diesen wesentlichen Unterschied ausschließt. Wenn daher im allgemeinen nur die Exkommunikation des

vitandus als Aufhebung der Kirchengliedschaft betrachtet wird, so wird dagegen von can. 2257 her nichts Wesentliches einzuwenden sein. Man muß aber diesen Unterschied machen, weil z. B. nach can. 2266 ein *excommunicatus non vitandus* noch im Besitz kirchlicher Würden und Ämter ist, also selbstverständlich die kirchliche Gliedschaft noch besitzen muß. Wie und in welchem Sinn man auch eine solche nicht der Kirchengliedschaft beraubende Exkommunikation als *exclusio a communione fidelium* definieren kann, das zu bestimmen, kann hier der Kanonistik überlassen bleiben.

In Hinblick auf das in der Zusammenfassung unter c) zu Sagende sei noch auf zwei Dinge aufmerksam gemacht. Einmal: Die Erklärung der Enzyklika über die Zugehörigkeit zur Kirche ist dem ausdrücklichen und unmittelbaren Wortlaut nach eine Erklärung über die Zugehörigkeit zur K i r c h e *(in Ecclesiae autem membris . . .)*, nicht ausdrücklich eine Erklärung über die Bedingung der Zugehörigkeit zum *corpus Christi mysticum*. Wenn auch diese Nuance gewiß im Sinn der Enzyklika nicht sehr betont werden darf (weil ja das wesentliche Bestreben der Enzyklika darauf hinausgeht, die Begriffe Kirche und *corpus Christi mysticum* gleichzusetzen), so scheint diese Nuance späterer Überlegungen wegen doch nicht gänzlich belanglos zu sein. Zum andern: Die Enzyklika spricht von einer Kirchengliedschaft schlechthin. Sie deutet nicht im geringsten irgend einen Unterschied etwa zwischen einer konstitutionellen und einer aktiven Gliedschaft an. Ihr Gedankengang verläuft durchaus im Gedankengang, der in dieser Frage auch bisher in der Fundamentaltheologie üblich war. Wir haben also kein Recht und keinen Anlaß, einen solchen Unterschied in die Lehre der Enzyklika hineinzutragen. Wenn[12] ein Kanonist davon spricht, daß in der Enzyklika eine konstitutionelle Gliedschaft dadurch angedeutet sei, daß sie die getrennten Christen nicht als Fremde betrachtet, sondern als solche, die in ihr eigenes Vaterhaus heimkehren, so ist eine solche Deutung doch wohl willkürlich. Denn diejenigen, die nicht im Vaterhaus der Kirche sind, sollen zwar zu ihm heimkehren, sind aber tatsächlich eben nicht in ihm, sondern außerhalb dieses Vaterhauses, mit anderen Worten, sie sind nicht Glieder der Kirche; wäre ihnen aber eine konstitutionelle Gliedschaft geblieben, so könnte man sinnvoll nicht davon sprechen, daß sie außerhalb des Vaterhauses sind, sondern höchstens davon, daß sie, im Vaterhaus seiend, nicht alle Rechte eines Kindes des Hauses ausüben können. Das Entscheidende ist, um es noch einmal zu sagen (weil es hier wie auch sonst ein wesentlicher Grundsatz für die Interpretation kirchlicher Lehräußerungen ist): Die Lehre der Enzyklika gibt so offenkundig die übliche und

[12] Vgl. M ö r s d o r f, a. a. O. S. 130.

allgemeine Lehre der Fundamentaltheologie und Dogmatik wieder, wie sie unter den Theologen schon seit Jahrhunderten üblich ist, daß sie auch dann nach dieser Lehre interpretiert werden muß, wenn die Auffassung der Kanonisten wenigstens terminologisch davon abweicht. Die Enzyklika kennt also nur eine eigentliche Gliedschaft, und diese Gliedschaft kann auch Getauften fehlen, dann nämlich, wenn sie durch Schisma, Häresie oder die große Exkommunikation von der Kirche getrennt sind.

c) Würdigung der lehramtlichen Bedeutung

Wenn wir von der Frage der Stellung des *excommunicatus vitandus* absehen, so schafft die Erklärung der Enzyklika über die Zugehörigkeit zur Kirche keine neue theologische Sachlage. Denn das, was sie darüber sagt, war auch schon vorher katholische Glaubenslehre oder (was die Nichtzugehörigkeit der materiellen Häretiker und Schismatiker angeht) durch die allgemeine und klare Lehre der Theologen als „theologisch sicher" zu qualifizieren. Da die Enzyklika eine zwar authentische und in diesem Punkt sicher den Gläubigen zu einer inneren Zustimmung verpflichtende, aber an sich nicht unfehlbare Lehräußerung des höchsten kirchlichen Lehramtes ist, so wird auch die bisherige theologische Qualifikation der Normen über die Zugehörigkeit zur Kirche praktisch nicht verändert. Die Lehre der Enzyklika in diesem Punkte ist somit eine Bestätigung und neuerliche Einschärfung der traditionellen Lehre. Diese Lehre der Enzyklika hat ihre Bedeutung, weil offenbar da und dort außerhalb der theologischen Fachliteratur, in Unionsgesprächen usw., mehr oder weniger deutlich ein Kirchenbegriff vorausgesetzt zu werden schien, nach dem auch die voneinander durch den Glauben Getrennten dennoch zusammen die eine Kirche bilden. Damit aber würde aus der durch Christus auch als äußere, eine, rechtliche Gesellschaft unter dem römischen Papst gestifteten Kirche eine rein innerliche, pneumatische Gemeinschaft der Liebe. Das aber widerspricht im tiefsten dem inkarnatorischen Grundsatz des Christentums, nach dem Gott Fleisch wurde, seine Gnade an das konkrete, geschichtliche Hier und Jetzt menschlicher Wirklichkeiten gebunden hat, und es dem Menschen nicht freigestellt hat, darüber selbstherrlich zu verfügen, in welcher konkreten Gestalt und geschichtlich greifbaren Wirklichkeit er das Heil Christi und die Gnade Gottes finden will.

II.

Die zweite Frage, die wir uns zu stellen haben, lautet: Was sagt die Enzyklika über die Möglichkeit einer gnadenhaften Verbundenheit mit Christus für jene Menschen, die im Sinn der Antwort auf unsere erste Frage nicht Glieder der Kirche sind.

Die ganze Frage nämlich, wer eigentlich der Kirche angehört und wer nicht, erhält ihr eigentliches Gewicht und ihre Bedeutung erst dadurch, daß diese selbe Kirche sich und die in dem dargelegten Sinn verstandene Zugehörigkeit zu ihr als heilsnotwendig erklärt. Eben dieses nun geschieht auch in der Enzyklika, und die Sätze darüber sind gerade diejenigen, die das Befremden der nichtkatholischen Christen erregt haben. Die sachliche Bedeutung der Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche ist somit nur aus ihrer Konfrontierung mit dem Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche zu erklären. Und erst dadurch führt die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche aus dem Gebiet bloß mehr oder weniger terminologischer Festlegungen in die Frage nach dem sachlichen Wesen der Kirche zurück, die wir dann in unserem dritten Teil unmittelbar aufzugreifen haben.

Da das Heil für den Menschen letztlich dadurch sichergestellt ist, daß er im Besitz des Geistes Christi und der Gnade ist, so kann die Heilnotwendigkeit der Kirche nicht bloß so formuliert werden, daß gesagt wird: Außerhalb der Kirche sei kein Heil, sondern auch durch den Satz, daß außerhalb der Kirche die rechtfertigende Gnade des Heiligen Geistes nicht gehabt werden könne. Unsere neue Frage kann also sowohl formuliert werden als Frage der Heilsmöglichkeit und als Frage der Gnadenmöglichkeit für jene Menschen, die nach den Festlegungen unseres ersten Teiles nicht die Gliedschaft der Kirche besitzen. In beiden Richtungen nun bewegen sich auch in der Enzyklika die Formulierungen, deren Sinn und Tragweite in diesem zweiten Teil unserer Überlegungen untersucht werden soll. Wir stellen auch hier zunächst die bisherige Lehre der Kirche in diesem Punkt dar, um dann auf diesem Hintergrund die fraglichen Äußerungen der Enzyklika zu betrachten. In diesem Teil wird noch deutlicher als im ersten Teil das Grundsätzliche über unsere theologische Methode zu beachten sein, auf das wir zu Beginn unserer Überlegungen aufmerksam gemacht haben. Wir haben die Lehräußerungen der Kirche zunächst einmal entgegenzunehmen, auch dann, wenn diese scheinbar in ganz verschiedene Richtung weisen, ja sich sogar auf den ersten Blick scheinbar widersprechen. Auch dann, wenn eine restlose spekulative Ableitung dieser verschiedenen

Sätze aus einem einheitlichen Prinzip in der Theologie bisher noch nicht gelungen wäre und vielleicht auch uns nicht restlos gelingen sollte.

1. Die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche in der kirchlichen Lehre vor der Enzyklika

Bevor wir diese Frage unmittelbar zu beantworten suchen, ist eine kleine Vorüberlegung anzustellen, bezüglich des theologischen Ortes, wo praktisch und konkret diese Frage in der Theologie zunächst einmal verhandelt wurde. Sie wird zunächst im Verlauf der dogmengeschichtlichen Entwicklung vor allem gestellt in der konkreteren Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Nach dem bisher Gesagten ist das leicht verständlich. Nicht bloß deshalb, weil die Taufe eine der notwendigen Bedingungen der Zugehörigkeit zur Kirche ist, sondern vor allem auch deshalb, weil auch das andere Element der Zugehörigkeit zur Kirche, nämlich die Unterworfenheit unter die rechtliche Gewalt der Kirche, im tiefsten von der gleichen „sakramentalen" Struktur ist. Was von dem einen Element der sakramentalen Eingegliedertheit in die Kirche bezüglich seiner Heilsnotwendigkeit gilt, gilt in gleicher Weise ebenso von dem anderen Element der Unterwerfung unter die rechtliche Gewalt der Kirche (als Lehr- und Hirtengewalt). Es wäre ganz falsch, hier irgendwelche Unterschiede zu machen, als ob z. B. die Taufe von einer grundsätzlich größeren Bedeutung bezüglich der Zugehörigkeit zur Kirche und damit hinsichtlich ihrer Heilsnotwendigkeit wäre, als das andere Element. Tatsächlich ist auch schon in der ältesten Kirche das Axiom: *Extra Ecclesiam nulla salus* in vollkommen gleicher Weise gegen die Häretiker und Schismatiker wie gegen die Heiden angewandt worden. Wenn wir daher im folgenden, wenn auch nicht ausschließlich, so doch ausdrücklicher auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe reflektieren, um zu wissen, ob und in welchem Sinn die Zugehörigkeit zur Kirche heilsnotwendig ist, so gilt all das Gesagte in gleicher Weise von dem rechtlichen Element dieser Zugehörigkeit. Damit können wir unmittelbar an die Darstellung der Lehre der Kirche über ihre Heilsnotwendigkeit herantreten.

a) Es wird zunächst einmal die Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche ausdrücklich festgestellt in Wendungen, die sachlich identisch sind mit dem Axiom: *Extra Ecclesiam nulla salus.* So, wenn es bei Innozenz III. von der Kirche heißt: *Extra quam neminem salvari credimus*[13]; *extra quam nullus omnino salvatur*[14];

[13] Denz. 423.
[14] Denz. 430.

oder bei Bonifatius VIII.[15]: *Extra quam ... nec remissio peccatorum*, oder[16]: *Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus ... omnino de necessitate salutis;* oder bei Clemens VI.[17]: *Nullus homo ... extra fidem ipsius Ecclesiae et oboedientiam Pontificum Romanorum poterit finaliter salvus esse;* oder im Florentinum[18]: *Nullos intra catholicam Ecclesiam non existentes non solum paganos, sed neque Iudaeos aut haereticos atque schismaticos aeternae vitae fieri posse participes*, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird, daß auch die Sakramente zum Heil nur nützen, wenn der Empfänger in der Kirche bleibt. Solche und ähnliche Formulierungen[19] lassen sich noch vermehren[20]. Es ist wirklich ein *notissimum catholicum dogma*, wie Pius IX.[21] sagt. Diese Formulierungen sind gerade in dieser harten Unbedingtheit Gut der ältesten Lehrverkündigung. Die Väter vergleichen die Kirche, und zwar die sichtbare, mit dem organischen Leib, dem Paradies, der Arche Noes, mit dem Haus der Rahab, und leiten von Ignatius von Antiochien an über Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Augustinus, Fulgentius und Gregor den Großen immer wieder die eine Wahrheit ab, die Augustinus[22] so formuliert: *Extra Ecclesiam catholicam totum potest habere (Emeritus) praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramentum, potest cantare alleluja, potest respondere amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare, sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire*[23].

b) In der gleichen apodiktischen Weise wird auch die Heilsnotwendigkeit der T a u f e hervorgehoben[24]. Diese Notwendigkeit der Taufe zum Heil ist auch in der Schrift unmittelbarer greifbar als

---

[15] Denz. 468.

[16] Denz. 469.

[17] Denz. 570 b.

[18] Denz. 714.

[19] Z. B. Denz. 1647. 1677.

[20] Vgl. besonders das Tridentinische Glaubensbekenntnis, Denz. 1000.

[21] Denz. 1677.

[22] PL 43, 695.

[23] Weitere Texte z. B. bei A. S t r a u b, De Ecclesia Christi I, Innsbruck 1912, n. 365 f; Chr. P e s c h, Prael. dogm. I[5], Freiburg 1915, n. 392; P. M u r r a y, De Ecclesia Christi I, Dublin 1860, 737 ff; A. S e i t z, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der ältesten Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, Freiburg 1903; M. J. R o u ë t d e J o u r n e l, Euchiridion Patristicum[5], Freiburg 1922, series 47 (S. 761). Übrigens betonen alle altprotestantischen Symbole in genau derselben Weise die Heilsnotwendigkeit der Kirche; Texte z. B. bei S t r a u b I, n. 368.

[24] Vgl. z. B. Denz. 348. 482: *Baptisma ... credimus esse ... perfectum remedium ad salutem*; Denz. 712. 796. 799; *Sacramentum fidei sine qua nulli unquam contigit iustificatio*; Denz. 861: *Si quis dixerit, baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, anathema sit*; Denz. 1470: *baptismum esse necessarium ad salutem.*

die ausdrückliche Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche im allgemeinen, so daß auch gewöhnlich der Nachweis der Schriftgemäßheit des allgemeinen Satzes mit dem Schriftbeweis von der Heilsnotwendigkeit der Taufe geführt wird.

c) Auf der anderen Seite betont das kirchliche Lehramt, wenigstens in neuerer Zeit, daß Menschen gerettet werden können, die außerhalb der Kirche leben. So sagt Pius IX. in der Allocutio *Singulari quadam* von 1854: „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heiles, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion“[25]. Ähnlich in der Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* vom Jahre 1863[26]. Wenn wir diese und ähnliche Texte genau betrachten, sind sie bezüglich der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche viel vorsichtiger gehalten, als man auf den ersten Blick meinen könnte. Sie und ähnliche, auf die wir später noch einmal zurückkommen werden, sagen genau analysiert eigentlich nur, daß der Mensch, der in unüberwindlichem Irrtum der wahren Religion lebt, dafür natürlich nicht als schuldig von Gott betrachtet wird. Ob diese unüberwindliche Unkenntnis der wahren Religion tatsächlich für die Dauer eines ganzen Menschenlebens vorkommt, und welches (vor allem wenn auch die Taufe nicht empfangen ist) das ewige Schicksal eines solchen subjektiv unschuldigen Menschen sein wird, mit anderen Worten, ob er wirklich das übernatürliche Heil erlangen wird, darüber sagen diese und ähnliche Äußerungen positiv eigentlich so gut wie nichts aus. Aber immerhin wird man zunächst einmal sagen können, daß das Tridentinum doch offenbar[27] eine eigentlich übernatürliche gnadenhafte Wiedergeburt des Menschen auch durch das *votum baptismi* kennt, also eine übernatürliche Rechtfertigung des Menschen, schon bevor die grundlegendste Bedingung der Zugehörigkeit zur Kirche, nämlich die tatsächliche Taufe, erfüllt ist. Von da aus werden wir die zuerst genannten Texte über die Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche großzügig und weitherzig von einer Heilsmöglichkeit und tatsächlichen und endgültigen Heilsverwirklichung auch für Menschen, die dauernd außerhalb der Kirche bleiben, interpretieren dürfen, wenn auch, streng genommen, das Tridentinum nichts darüber erklärt, ob in der konkreten Ordnung der göttlichen Providenz tatsächlich der

[25] Denz. 1647.
[26] Denz. 1677.
[27] Denz. 796.

Fall eintritt, daß ein durch das *votum baptismi* gerechtfertigter Mensch auch im Verlauf seines weiteren Lebens nie die Taufe und die volle Zugehörigkeit zur Kirche findet. Wir dürfen diese weitherzige und optimistische Deutung der anfangs zitierten Texte ohne Furcht, uns zu irren und die Texte mißdeutend zu überlasten, schon deshalb annehmen, weil sie der mit verschwindenden Ausnahmen allgemein gewordenen Auffassung der katholischen Theologen entspricht, die vom kirchlichen Lehramt nie beanstandet wurde. Zweifellos aber sind solche positive Formulierungen der Heilsmöglichkeit für den Menschen außerhalb der Kirche in dieser Klarheit und mit diesem Optimismus erst in neuerer und neuester Zeit erfolgt.

Es ist ja nicht so, als ob in der früheren Zeit in der Tradition das Bewußtsein gar nicht nachweisbar wäre, das dann zu Auffassungen geführt hat, wie sie in den zitierten Formulierungen Pius' IX. einen, wenn auch noch sehr vorsichtigen, so doch schon deutlichen Niederschlag gefunden haben. Schon der anonyme Verfasser einer Schrift De rebaptismate zur Zeit Cyprians spricht unter Verweis auf den Hauptmann Cornelius (Apg 10, 44 ff) von einer Taufe im Heiligen Geiste ohne Wasser[28]. Bekannt ist der Ausspruch des hl. Ambrosius in seiner Trauerrede auf den ungetauft gestorbenen Kaiser Valentinian[29]: *Hunc sua pietas abluit et voluntas.* Auch bei Augustinus läßt sich, wenigstens in gewissen Perioden seiner theologischen Entwicklung, die Lehre von einem solchen *baptismus flaminis* nachweisen[30]. Diese Lehre von der Rechtfertigungsmöglichkeit und so von der Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche, wie wir einmal bewußt grob und unvorsichtig sagen wollen, verdichtet sich dann, angefangen z. B. vom hl. Bernhard[31], im Mittelalter zur ausdrücklichen Lehre vom *baptismus flaminis*, vom *baptismus in voto*, und findet als Lehre von der Notwendigkeit der Taufe wenigstens *in voto*, also unter Umständen auch bloß *in voto*, seinen Niederschlag in kirchlichen Lehräußerungen[32]. Anderseits wird man sagen müssen, daß die Bezeugung der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche bei den Vätern doch sehr schwach ist. Gewiß wußte auch die alte Kirche[33], daß es außerhalb der Kirche und schon vor dem Glauben

---

[28] Cyprian, Opp. III, 75 (Hartel).

[29] PL 16, 1374.

[30] Weiteres wäre nachzulesen bei L. Capéran t, Le problème du salut des infidèles, Toulouse 1934, oder bei A. d' Alès, Dict. apologét. II (1924) 819 ff. Für die Väter war dieses Problem gegeben in der Frage nach dem ewigen Heil der als Katechumenen Verstorbenen. Das biblische Beispiel ist gewöhnlich der gute Schächer am Kreuz.

[31] PL 182, 1036.

[32] Denz. 388. 413. 847 und vor allem Denz. 796: Conc. Trid. Sess. VI, cap. 4; vgl. CIC can. 737, § 1 und Denz. 1031.

[33] Was der Jansenismus noch bestritt: Denz. 1376. 1377. 1379. 1522.

Gnade Gottes gibt[34]. Aber daß eine solche Gnade Gottes den Menschen zum endgültigen Heil führen könne, ohne daß sie ihn in die sichtbare Kirche hineingeführt hätte, das ist eine Ansicht, die jedenfalls nur sehr schwach in der alten Kirche anklingt. Denn beim Heilsoptimismus vieler Väter hinsichtlich der Katechumenen muß beachtet werden, daß ein solcher Taufbewerber doch irgendwie schon als „Christianus" betrachtet wurde[35] und manche Väter wie Gregor von Nazianz[36] und Gregor von Nyssa[37] scheinen die rechtfertigende Kraft der Liebe oder des Taufwillens gänzlich zu leugnen. So wird man von einem *consensus dogmaticus* hinsichtlich der Heilsmöglichkeit eines Nichtgetauften und besonders eines solchen, der nicht einmal Katechumene ist, in der alten Kirche nicht sprechen können. Ja auch Augustinus selbst hat in seiner letzten, antipelagianischen Periode die Möglichkeit einer Begierdetaufe nicht mehr aufrechterhalten[38]. Zweifellos ist die harte Unerbittlichkeit in der Formulierung des Sinnes dieses Satzes: *Extra Ecclesiam nulla salus*, die ja bis in die neueste Zeit geblieben ist[39], zu einem gewissen Teil dadurch zu erklären, daß die alte Kirche nicht sehr ausdrücklich und deutlich und nicht von vornherein, sondern nur in nachträglich zugegebenen Einzelfällen einen Unterschied machte zwischen materieller und formeller Schuld, vielmehr für die Zeit der Predigt des Evangeliums mehr oder weniger selbstverständlich jeden Heiden, Häretiker und Schismatiker als persönlich schuldhaft im Heidentum Verbleibenden und als formellen Häretiker und Schismatiker präsumierte (und so z. B. gewöhnlich die Taufe bei den Häretikern als zwar gültig und darum unwiederholbar, aber nicht als den Hl. Geist verleihend betrachtete, was ja gerade die Voraussetzung abgab für die Ausbildung der Lehre vom sakramentalen Charakter bei Augustinus; vgl. dagegen aber auch[40] die Auffassung des Papstes Stephan, der offenbar die gnadenhafte Wirkung der Taufe auch bei den Häretikern eintreten läßt). Aber man würde dem theologischen Sinn dieser alten Formel (wie sie ja z. B. auch bezüglich der Notwendigkeit des orthodoxen Glaubens im Symbolum *Quicumque* ebenso apodiktisch formuliert wird) nicht gerecht, wollte man in ihnen eine Formulierung erblicken von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, bloß insoweit, als ein subjektives Verschulden diese Zugehörigkeit

[34] Vgl. z. B. das Arausicanum: Denz. 179 ff. usw.
[35] Vgl. z. B. die Canones Hippolyti, can. 63 f.
[36] Or. 40, 23 (PG 36, 3890).
[37] Sermo contra dilationem Baptismi (PG 46, 424).
[38] Vgl. Fr. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933, S. 221 ff. 381 ff. 464 ff.
[39] Vgl. Denz. 1647.
[40] Denz. 47 Anm. 1.

zur Kirche nicht zustande kommen läßt oder wieder aufhebt. Das zeigt sich schon durch die einfache Tatsache, daß mit Berufung auf den Satz: *Extra Ecclesiam nulla salus* auch den ungetauft sterbenden Kindern, bei denen keine subjektive Schuld vorliegt, das Heil grundsätzlich abgesprochen wurde, mit anderen Worten, eine Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche behauptet wurde, die grundsätzlich außerhalb einer bloß subjektiven, moralischen Verpflichtung auf die Zugehörigkeit zur Kirche liegt. Damit sind nun noch zwei weitere Fragen gegeben, bezüglich derer wir die kirchliche Lehre vor der Enzyklika zu befragen haben: Zunächst die Frage, wie diese eigentümliche Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche begrifflich genauer in der Theologie gefaßt zu werden pflegt, und dann, wie eine solche Notwendigkeit dennoch sachlich und logisch vereinbar ist mit der eben festgestellten Möglichkeit des Heils auch bei einem Menschen, der tatsächlich aktuell der sichtbaren Kirche nicht angehört.

d) Um die Heilsnotwendigkeit der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche genauer zu umschreiben, werden in der Theologie die Begriffe der *necessitas medii* und der *necessitas praecepti* angewendet. Zwar findet sich diese Terminologie ausdrücklich in den kirchenamtlichen Äußerungen noch nicht; die kirchlichen Lehräußerungen sprechen einfach von einer Heilsnotwendigkeit. Aber diese Unterscheidung ist in ihrer Anwendung auf unsere Frage sachlich grundgelegt in der Lehre sowohl von der Notwendigkeit der Taufe wie auch in der von der Notwendigkeit des Glaubens oder, in anderer Formulierung, in der Notwendigkeit der Tilgung der Erbsünde und des Besitzes des Gnadenstandes zur Erlangung der Seligkeit, wobei in der Überlieferung und der Lehre der Kirche diese Notwendigkeit immer so verstanden wurde, daß sie auch für den noch besteht, der sie ohne seine Schuld nicht erfüllen kann, wie dies am deutlichsten hervortritt in der Notwendigkeit der Kindertaufe[41]. Da es sich bei dieser Notwendigkeit der Kindertaufe offenbar um eine Notwendigkeit handelt, die auch dort noch für die Erreichung der Rechtfertigung und des Heiles besteht, wo die Taufe ohne jede Schuld nicht empfangen wird, so handelt es sich ganz offenbar um eine N o t w e n d i g k e i t d e s M i t t e l s, nicht bloß des Gebotes: Wenn das Kind auch ohne seine Schuld ohne die Taufe stirbt und wenn dies für das Kind tatsächlich, wie es die allgemeine Auffassung ist, das Bleiben der Erbsünde und damit die Unmöglichkeit der Rechtfertigung bedeutet, so geht nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche das so sterbende Kind der übernatürlichen Seligkeit verlustig. Somit geht mindestens zunächst in diesem Fall die Notwen-

[41] Denz. 102. 410. 424. 430. 482. 712.

digkeit der Taufe für die Erlangung der Seligkeit über eine Notwendigkeit des Gebotes hinaus; da ihr Fehlen die Erlangung zur Seligkeit unmöglich macht, auch wenn dieses Fehlen schuldlos ist, so handelt es sich um die Notwendigkeit des Mittels. Da nach dem früher Gesagten die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche von derselben Art wie die Notwendigkeit der Taufe ist, so ist die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche ebenso als eine Notwendigkeit nicht des bloßen Gebotes, sondern des Mittels anzusprechen. Dementsprechend lehren denn auch alle Theologen übereinstimmend, daß das kirchliche Dogma von der Heilsnotwendigkeit der Kirche im Sinn einer Notwendigkeit des Mittels zu verstehen ist, so daß diese Interpretation des kirchlichen Dogmas als theologisch sichere Lehre gelten muß. Bis hierher ist die Sache verhältnismäßig klar und einfach, wenigstens wenn wir davon absehen, daß die verwendete begriffliche Unterscheidung doch nicht so unproblematisch ist, wie es den Anschein hat. Schwierig nun aber wird diese Lehre von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche, wenn wir fragen, wie denn diese Lehre vereinbar sei mit der schon dargelegten kirchlichen Lehre von der Heilsmöglichkeit eines Menschen auch „außerhalb" der Kirche. Denn wenn die im ersten Teil genauer bestimmte Gliedschaft an der Kirche für die Erlangung des Heiles mittelhaft notwendig ist, wenn sie also auch notwendig ist für alle jene Menschen, die ohne ihre Schuld diese Gliedschaft nicht besitzen, so scheint all diesen ungezählten Menschen die Heilsmöglichkeit darum schon von vornherein und abgesehen von jeder Schuld abgesprochen zu sein, weil sie eben nicht Glieder der Kirche sind.

e) Rein formal läßt sich die Schwierigkeit bezüglich der Vereinbarkeit von mittelhafter Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und Möglichkeit des Heiles für einen Menschen, der der sichtbaren Kirche nicht angehört, verhältnismäßig einfach lösen: So wie die Tradition und das kirchliche Lehramt neben der tatsächlichen Taufe einen *baptismus in voto*, eine Begierdetaufe, kennen, so kann und muß an sich das gleiche gesagt werden hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Kirche. Neben einer tatsächlichen Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche in der Weise, wie diese Zugehörigkeit im ersten Abschnitt genauer bestimmt wurde, gibt es eben dann eine Zugehörigkeit zur Kirche *in voto*, ein Begehren der Zugehörigkeit zur Kirche. Dieses Begehren kann wiederum gedacht werden entweder als ausdrückliches, das als solches dem Menschen bewußt und von ihm gewollt ist (z. B. wenn ein Katechumene durch rein äußere Umstände am Empfang der Taufe gehindert wird), oder das Begehren kann einschlußweise vorhanden sein in einer allgemeinen ernsthaften sittlichen Bereitschaft, alles zum Heile Notwen-

dige zu tun, eine Bereitschaft, die ja auch vorhanden sein kann, wenn der betreffende Mensch nicht ausdrücklich weiß, daß die Zugehörigkeit zur Kirche objektiv zu diesen heilsnotwendigen Dingen gehört. Wenn so zwischen wirklicher und begehrter Zugehörigkeit zur Kirche unterschieden wird, macht es wenigstens formal keine Schwierigkeit mehr, die Grundsätze von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und von der Heilsmöglichkeit eines Menschen, der tatsächlich nicht Glied der Kirche ist, zu vereinigen, indem man sagt: Die wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche ist mittelhaft heilsnotwendig in dem Sinn, daß sie unter Umständen auch vertreten werden kann durch die (ausdrückliche oder eingeschlossene) begehrte Zugehörigkeit zur Kirche. Und in diesem Sinn ist dann die wirkliche Zugehörigkeit nur notwendig in einer hypothetischen Notwendigkeit des Mittels. Oder man sagt noch einfacher: Die Zugehörigkeit zur Kirche ist mittelhaft heilsnotwendig, aber der Begriff der Zugehörigkeit umfaßt in diesem Axiom dann sowohl die wirkliche wie die begehrte Zugehörigkeit. In dieser Formulierung fällt dann die Möglichkeit des Heilserwerbes auch eines nicht zur wahren Kirche sichtbar Gehörenden nicht mehr aus dem Satz von der Kirche als der einzigen Arche des Heiles heraus, und der Satz von der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche verliert den Schein einer grausamen und hochmütigen Härte gegenüber den ungezählten Menschen, die außerhalb der Kirche und außerhalb des Christentums guten Willens zu leben scheinen.

f) Mit dem Gesagten haben wir, was sich als ausdrückliche Lehre der Kirche und der Theologie vor der Enzyklika feststellen läßt, wenigstens in Umrissen gesagt. Schon bevor wir die Lehre der Enzyklika betrachten, scheint es uns angebracht zu sein, wenigstens auf die weitere theologische Problematik hinzuweisen, die sich hinter der formal so glatten Antwort der Theologie verbirgt. Der Versuch, in dieser Problematik einer Lösung wenigstens näherzukommen, ist ja dann die Aufgabe unseres dritten Teiles. Es darf nämlich schon hier nicht der Eindruck entstehen, als ob diese Lehre der Theologie über Heilsnotwendigkeit der Kirche und Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche nicht einer weiteren Klärung bedürftig wäre. Darum sei hier schon die Problematik wenigstens etwas verdeutlicht. Gewiß wird es einerseits sachlich richtig sein, daß ein Mensch, der zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist, nur durch eigene persönliche schwere Schuld des übernatürlichen Heils verlustig gehen kann. Das scheint sich ja schon zu ergeben aus dem im Glaubensbewußtsein der Kirche eindeutig gegebenen Wissen um einen ernsthaften und allgemeinen Heilswillen Gottes allen Menschen gegenüber. Gewiß wird man andererseits nicht annehmen können, daß alle zum Gebrauch der Vernunft, das heißt der persön-

lichen sittlichen Entscheidungsfähigkeit kommenden Menschen, die faktisch im Laufe ihres Lebens die äußere volle Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nicht erreichen, daran durch ihre persönliche schwere Schuld gehindert werden. Denn so vorsichtig wir Menschen von heute hinsichtlich der Zubilligung eines guten Gewissens vielleicht wieder zu werden im Begriffe sind, so werden wir doch schwerlich imstande sein, angesichts der ungeheuren äußeren Bedingtheit des persönlichen geistigen Lebens eines Menschen durch Veranlagung, Rasse, Erziehung, Kulturniveau usw. anzunehmen, daß die ungezählten Millionen von Menschen, die während der Zeit des Christentums nicht zur Kirche kamen, durch eigene Schuld daran gehindert wurden, noch werden wir, wie es doch vor einigen Jahrzehnten Billot getan hat, annehmen können, daß die Mehrzahl dieser Menschen hinsichtlich sittlich-religiöser Entscheidungen auf dem Niveau unmündiger Kinder verblieben sind und so die Frage nach ihrer Heilsmöglichkeit in die Frage des Heilswillens Gottes gegenüber den unmündigen Kindern hineingehört. Man wird also aus diesen beiden Sätzen wirklich folgern müssen, daß es tatsächlich Menschen gibt, die das übernatürliche Ziel erreichen ohne eine äußere Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche. Wenn und insoweit diese Menschen einen inneren übernatürlichen Glauben und eine auf ihm aufbauende übernatürliche Gottesliebe haben (wie dies bei Heiden der Fall sein kann, ist eine Frage, die uns hier nicht beschäftigen kann), so kann und muß man unter dieser Voraussetzung gewiß sagen, solche Menschen hätten wenigstens einschlußweise das *votum* der äußeren Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche gehabt. Aber wenn man den Worten ihren klaren Sinn läßt und sie exakt und nüchtern versteht, so ist ja gerade durch das Wort vom *votum* der Kirchenzugehörigkeit nochmals betont, daß diese Menschen tatsächlich nicht der sichtbaren Kirche angehört haben, sondern bloß der Kirche angehören wollten. Es nützt an diesem Punkte auch nichts, plötzlich und unbemerkt auf einen anderen Kirchenbegriff hin auszuweichen als den der sichtbaren Kirche, von dem im ersten Teil einzig und allein die Rede war, und hinsichtlich dessen gefragt wurde nach den Bedingungen der Kirchenzugehörigkeit. Denn der altkirchliche Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche scheint doch gerade zu besagen, daß die tatsächliche Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche heilsnotwendig ist. Wenn die altkirchliche Lehre die Notwendigkeit der sichtbaren Kirche immer wieder vom Bild des Paradieses, der Arche Noes, des Hauses der Rahab, des organischen Leibes her erklärt, dann scheint damit doch eine absolute (nicht bloß hypothetische) Notwendigkeit des Mittels gelehrt zu sein, so gut wie jemand sich eben nur aus dem tobenden Meere rettet, wenn er tatsächlich auf dem Schiff ist, nicht wenn er wünscht, auf dem

Schiff zu sein, so gut wie ein Glied eben nur dann lebendig ist, wenn es mit dem Leib tatsächlich verbunden ist, nicht wenn es mit dem Leib gerne verbunden wäre. Man kann nun gewiß sagen, solche Bilder dürften nicht gepreßt werden: aber was sagt denn das Bild überhaupt noch, wenn es nicht die Notwendigkeit der tatsächlichen Zugehörigkeit zur Kirche besagen soll? Die Väter wollten doch gerade die Sichtbarkeit der Kirche und die Notwendigkeit der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche betonen und durch diese Bilder erklären; eine Zugehörigkeit zur Kirche *in voto* ist aber gerade keine sichtbare Zugehörigkeit und kann deswegen auch für die Konstitution der Sichtbarkeit der Kirche nicht in Frage kommen. Ferner scheint die Lösung unserer Frage durch die Möglichkeit einer Taufe und einer Kirchengliedschaft *in voto* zwei Ordnungen durcheinanderzubringen, die klar zu scheiden sind. Das Begehren der Taufe und der Kirchengliedschaft gehört in die Dimension der inneren, personalen Entscheidung des Menschen, die wirkliche Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche aber in die Dimension der die Heilsgnade symbolisierenden und bewirkenden sakramentalen Zeichenhaftigkeit und Sichtbarkeit. Für das tatsächliche Erreichen des Heiles ist natürlich auch die innere geistige Haltung des Menschen (so weit er einer solchen fähig ist) von entscheidender Bedeutung; damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese Haltung als personaler geistiger und freier Akt des Menschen vor Gott, welcher Akt als solcher jenseits der geschichtlichen Greifbarkeit und der gesellschaftlichen Ordnung liegt, die sichtbare sakramentale Zeichenhaftigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche vertreten kann. Wollte man dies aber annehmen, so müßte man auch konsequent bleiben und sagen, daß die Aufhebung eines solchen inneren personalen Willens der Zugehörigkeit zur Kirche auch die Zugehörigkeit zur Kirche selbst wieder aufhebt. Das aber wurde schon im ersten Abschnitt aus einem sehr entscheidenden Grund abgelehnt und gezeigt, daß auch der bloß innerlich Ungläubige noch zur Kirche gehört. Wäre das *votum baptismi* als bloß innerer subjektiver Akt des Menschen genügend konstituierend für die mittelhaft heilsnotwendige Zugehörigkeit zur Kirche, und zwar sogar schon ein eingeschlossenes *votum*, dann müßte man konsequent und logisch sauber sagen, daß eigentlich die innere geistige Haltung des erwachsenen Menschen mittelhaft heilsnotwendig ist und diese bloß als Annex in einer *necessitas praecepti* die Verpflichtung impliziert, auch äußerlich der Kirche anzugehören, wenn dies möglich ist und dieses Gebot bewußt wird. Wenn aber so die innere Entscheidung des Menschen das eigentliche und im Grunde einzige Heilsnotwendige ist, dann ist nicht mehr recht einzusehen, warum die Heilsnotwendigkeit einer inneren geistig frei angenommenen Haltung eine andere sein solle und könne,

als die einer sittlichen Verpflichtung. Denn die Notwendigkeit einer freien Entscheidung scheint aus ihrer Natur heraus eben wesentlich die einer Notwendigkeit sittlicher Forderung, eine *necessitas praecepti* zu sein. Man könnte dagegen ja wieder sagen, daß nach allen Theologen doch auch der frei personal gesetzte Glaube einerseits eine innere freie Tat des Menschen ist, und doch andererseits von allen Theologen im Sinn von Hebr 11, 6 im Erwachsenen als mittelhaft heilsnotwendig betrachtet wird. Doch damit wird das Problem nur ausgeweitet, aber nicht gelöst. Denn das mittelhaft Notwendige und das durch ein Gebot Notwendige scheinen so auf einen Punkt zurückgeführt zu sein, wo beide sinnvoll nicht mehr als voneinander getrennt gedacht werden können. Das eigentlich für das Heil Entscheidende scheint die bloße innere Haltung des Menschen zu sein; diese soll (als *votum baptismi et Ecclesiae* oder als Glaube) mittelhaft heilsnotwendig sein, obwohl sie doch als freier sittlicher Akt nur eine moralische Verpflichtung des Menschen bedeuten zu können scheint und so die Frage entsteht, wie gewissermaßen Gott vom unmündig sterbenden Kind für die Erreichung seines Heiles einen solchen Akt verlangen könne, den zu leisten es außerstande ist. Denn diesen und nicht eigentlich die tatsächliche Taufe scheint er von ihm zu verlangen, da er die tatsächliche Taufe ja auch vom Erwachsenen Menschen nur durch ein Gebot zu verlangen scheint, wenn doch das eigentlich „mittelhaft" Heilsnotwendige der innere Glaube des Menschen ist, und Gott doch auch vom Kinde nicht mehr verlangen wird als vom Erwachsenen. Oder umgekehrt: Wenn der innere Glaube wirklich mittelhaft heilsnotwendig ist, in einem Sinn, der über die Notwendigkeit des Gebotes hinausgeht, müßte dieser Glaube auch dann noch als Heilsnotwendigkeit vom Kinde gefordert werden, obwohl es ihn (wenigstens allem Anschein nach) nicht leisten kann. Es bliebe da nur noch der Ausweg, gegen allen Anschein auch für den unmündig Sterbenden die Möglichkeit einer freien Glaubensentscheidung zu postulieren (wie es in jüngster Zeit z. B. noch Daniel Feuling tut). Dann allerdings könnte man die innere persönliche Glaubensentscheidung sowohl mittelhaft wie gebothaft für alle Menschen als heilsnotwendig betrachten. Aber auch damit wäre uns für unsere eigentliche Frage noch nicht geholfen. Denn wir hätten dann immer noch erst eine auch mittelhaft heilsnotwendige Forderung in der Dimension der freien persönlichen Haltung und Entscheidung. Nach all dem bisher Gesagten aber ist es mehr wie unwahrscheinlich, daß dasjenige, was mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche gemeint ist, auf dieser Ebene der inneren personalen Entscheidung allein als solcher liegen könne. Schließlich: kann man die apodiktischen Aussagen der Väter, die den Ungläubigen und Schismatikern fast ohne jede Einschränkung (mit den weni-

gen Ausnahmen, auf die wir früher hinwiesen) die Heilsmöglichkeit rundweg bestritten, vollkommen damit erklären, daß sie den Unterschied zwischen Gutwilligen und Böswilligen deshalb nicht ausdrücklich beachteten, weil sie praktisch immer eine formelle Schuld auf Seiten der Heiden und Häretiker präsumierten? Oder steckt in der Betonung der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche noch ein tieferer theologischer Sinn, der bis zu einem gewissen Grade eher verdeckt wird durch die heute übliche Formel, nach der die tatsächliche Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche auch ersetzt werden kann durch einen rein inneren, persönlichen Akt des Menschen? Schärfer formuliert: Ist das *votum Ecclesiae*, faktisch und konkret gesehen, ein rein geistig personaler Akt des Menschen in einer schlechterdings außersakramentalen, rein unsichtbar gnadenhaften Innerlichkeit und ersetzt das *votum Ecclesiae* s o die sichtbare, gewissermaßen sakramentale Zugehörigkeit zur Kirche als dem Zeichen und der gottmenschlichen Sichtbarkeit des Heiles, oder ist dem *votum Ecclesiae* selbst, wenn es adäquat gesehen wird, notwendigerweise eine gewisse „Sichtbarkeit" innerlich zu eigen, so daß es deshalb die normale äußere Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche im Notfall ersetzen kann, ohne daß dadurch die sakramentale Struktur allen Heiles plötzlich in einem Sonderfall aufgehoben wird und ein in der Dimension der personalen Entscheidung mittelhaft Notwendiges plötzlich ein in der Dimension der sakramentalen Zeichenhaftigkeit mittelhaft Notwendiges verdrängt?

Damit haben wir in Umrissen aufgezeigt, welches vor der Enzyklika die Lehre des kirchlichen Lehramtes und der Theologie über die Gnaden- und Heilsmöglichkeit eines Menschen ist, der im Sinn des ersten Abschnittes nicht zur sichtbaren Kirche gehört, und wir haben auch schon die Problematik wenigstens angedeutet, die bezüglich dieser Lehre noch nach einer weiteren Klärung verlangt. Bevor wir unmittelbar diese Aufgabe weiter verfolgen, ist jedoch die Lehre der Enzyklika über die Heilsmöglichkeit eines der sichtbaren Kirche angehörenden Menschen zu untersuchen.

2. *Die Lehre der Enzyklika über die Gnaden- und Heilsmöglichkeit des Menschen, der nicht Glied der sichtbaren Kirche ist*

a) Die Texte selbst

Es sind drei Sätze der Enzyklika, die uns hier beschäftigen müssen. *(Spiritus Christi) membra ... a corpore omnino abscissa renuit sanctitatis gratia inhabitare*[42]. *Qui ad adspectabilem non pertinent*

[42] Acta Ap. Sedis 35 (1943) 203.

catholicae Ecclesiae compagem ... de sempiterna cuiusque propria salute securi esse non possunt (243). *Qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi corpore atque uno eius divino spiritu vivere nequeunt* (203).

Wie man sieht, ist auch hier die Heilsnotwendigkeit der Kirche in der doppelten Weise ausgesprochen, von der früher die Rede war: Außerhalb der Kirche gibt es keine Heilssicherheit; wer der Kirche nicht angehört, hat die Gnade des Heiligen Geistes nicht, in der konkret das Heil besteht.

b) Allgemeines über die Interpretation dieser Texte

Wenn wir zurückdenken an unsere Darstellung der bisherigen kirchenamtlichen Lehre über die Heilsnotwendigkeit der Kirche, der Taufe, der Unterworfenheit unter den römischen Papst usw., so sehen wir sofort, daß diese drei Sätze der Enzyklika sich in ihrem Sinn und in der Perspektive, von der aus sie gesagt werden, durchaus nicht unterscheiden von den bisherigen lehramtlichen Äußerungen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und über die Folgerungen, die sich daraus ergeben. Sie sind einfach und nur eine Wiederholung der eindeutigen Glaubenslehre, wie sie auch vor der Enzyklika und zwar vom Anfang der Kirche an vorlag. Die scheinbare Härte dieser Sätze kann also auch nicht überraschen oder befremden, wenigstens den nicht, der die bisherige und unveränderliche Lehre der Kirche kannte.

Das Thema der Enzyklika ist ausschließlich das Wesen der Kirche. Somit ist zwar die Heilsnotwendigkeit der Kirche irgendwie in diesem eigentlichen Thema der Enzyklika einbegriffen, aber es ist damit ebenso selbstverständlich, daß die Frage der Heilsmöglichkeit dessen, der tatsächlich außerhalb der sichtbaren Kirche steht, eben nur von der Perspektive der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche gesehen wird. Es liegt somit durchaus außerhalb des Themas der Enzyklika, die Frage zu behandeln, welche Heilsmöglichkeit ein solcher Mensch positiv hat und wie eine solche Heilsmöglichkeit sachlich und begrifflich mit der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche vereinbar ist. Wenn wir über diese Frage in der Enzyklika somit keine Auskunft erhalten, so ist der Grund dafür nicht darin gelegen, daß das heutige kirchliche Lehramt eine solche Heilsmöglichkeit zu bestreiten oder möglichst in den Hintergrund des theologischen Bewußtseins zu drängen sucht, sondern einfach darin, daß sie nicht zum Thema der Enzyklika gehört. Es ist darum von vornherein selbstverständlich, daß alle jene Einsichten über die Möglichkeit der Gnade und des Heiles für den nichtkatholischen Menschen, die bisher entweder vom kirchlichen Lehramt selbst oder

von der allgemeinen Lehre der Theologie vorgetragen wurden, auch nach der Enzyklika noch zurecht bestehen. Dies um so mehr, als sich aus der genauen Interpretation der fraglichen Sätze der Enzyklika keine Gegeninstanz ergeben wird. Viele der Sätze des kirchlichen Lehramtes über die Heilsnotwendigkeit der Kirche, auf die wir früher hingewiesen haben, entbehren in ihrer Apodiktizität jener präzisierenden Modalitäten, die wir im Sinn des Lehramtes, der Tradition und der allgemeinen Lehre der Theologie hinzugefügt haben, als wir von der Heilsmöglichkeit des Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche gesprochen haben. Wenn z. B. das Tridentinum[43] den mit dem Anathem belegt, der leugnet, daß die Taufe heilsnotwendig ist, so ist, ohne daß in diesem Kanon vom *votum baptismi* die Rede ist, durch diesen Kanon durchaus nicht das geleugnet, was dasselbe Konzil[44] an anderem Ort lehrt, daß nämlich für die Rechtfertigung auch das *votum baptismi* unter Umständen genügt. Bei allen solchen Sätzen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Taufe darf und muß im Sinn des kirchlichen Lehramtes sachlich die präzisierende Modalität hinzugefügt werden, daß diese Kirchengliedschaft und die Taufe hypothetisch notwendig sind. Daher: Der Satz von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur Kirche darf und muß von einer hypothetisch mittelhaften Heilsnotwendigkeit verstanden werden, so daß die tatsächliche Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche unter den sonstigen Voraussetzungen auch vertreten werden kann durch eine Zugehörigkeit zur Kirche *in voto*. Und dies gilt auch dann, wenn dies in solchen Sätzen über die Notwendigkeit der Kirche für Gnade und Heil nicht ausdrücklich hinzugefügt ist. Der Grund, warum bei solchen lehramtlichen Äußerungen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche diese präzisierende Modalität meistens nicht beigefügt ist, ist teilweise ein sachlicher, teilweise ein geschichtlicher. Der sachliche Grund liegt darin, daß, wie sich das aus der Natur der Sache von selbst ergibt, das bloße *votum Ecclesiae* nicht ein gleichberechtigt neben der tatsächlichen Kirchenzugehörigkeit stehendes Mittel des Heiles ist, sondern nur im Ausnahmefall die tatsächliche Kirchengliedschaft ersetzt. Der geschichtliche Grund dieser traditionellen Ausdrucksweise, der wohl noch wichtiger ist, liegt darin, daß in der Geschichte der Entwicklung des kirchlichen Glaubensbewußtseins über unsere Frage das Wissen um die Notwendigkeit der tatsächlichen Kirchengliedschaft ausdrücklicher und früher vorhanden war als die Reflexion über die Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche und darum die dogmatischen Formulierungen, die

[43] Denz. 861.
[44] Denz. 796.

naturgemäß eine außerordentliche Konstanz haben, entscheidender prägte als die nur langsam und zaghaft sich entwickelnde Reflexion über die Heils- und Gnadenmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche. Dazu kommt noch, daß die Glaubensverkündigung aus ihrem Wesen als Heilsbotschaft heraus einen existenziellen Charakter hat, das heißt, die Forderung Gottes an den Menschen und die Pflicht des Menschen auch noch in den abstraktesten Formulierungen aussprechen will, die existenzielle Situation des Menschen umreißt, nicht aber so sehr und in gleicher Linie über die Möglichkeiten der souveränen Freiheit und Gnade Gottes zu sprechen hat, die Gott sich reserviert und die gerade in diesen Fragen der Gnade und des ewigen Heiles auch der durch die Offenbarung erleuchteten Erkenntnis des Menschen weithin unzugänglich sind. Was in diesem Sinn von der Interpretation solcher lehramtlicher Sätze aus früherer Zeit gilt, kann ebenso von den Sätzen der Enzyklika gesagt werden: Wir haben von vornherein das Recht, die Modalität des Hypothetischen zu den Sätzen über die Notwendigkeit der Kirche für Gnade und Heil hinzuzufügen, auch wenn in ihnen diese Modalität nicht ausdrücklich ausgesprochen ist.

c) Zur Einzelinterpretation der drei Sätze

Was den ersten von uns zitierten Satz angeht, dürfte im einzelnen folgendes zu sagen sein: Bei der Interpretation ist von der Frage auszugehen, was genauerhin unter den *membra a corpore omnino abscissa* zu verstehen sei. Es bieten sich hier zwei denkbare Möglichkeiten an: Entweder versteht man dieses Wort über die vom Leib getrennten Glieder einfach von allen jenen, die nach der Norm der Enzyklika (S. 202) nicht im vollen Sinn Glieder der Kirche sind, also von jenen, die durch das Fehlen der Taufe oder durch ein von der Kirche abweichendes Glaubensbekenntnis oder durch die Nichtunterworfenheit unter die kirchliche Regierungsgewalt von der sichtbaren Kirche getrennt sind. Dann ist der Sinn des Satzes der: Jener besitzt die heiligmachende Gnade des Geistes Christi nicht, welcher der Gliedschaft an der sichtbaren Kirche im vollen Sinne entbehrt. Dieser Satz wäre dann eine solche apodiktische Aussage über die mittelhafte Notwendigkeit der Kirchengliedschaft für die Rechtfertigung, wie wir sie schon vielfach aus früheren kirchlichen Lehräußerungen angeführt haben. Auch wenn das hier in der Enzyklika nicht ausdrücklich gesagt wird, erlaubt ein solcher Satz nach dem schon Gesagten die stillschweigende Hinzufügung: Außer er ist an diesem Zustand subjektiv schuldlos und hat das *votum Ecclesiae*. Es ist aber auch eine zweite Möglichkeit der Interpretation dieses ersten Satzes gegeben, und sie scheint uns die wahrscheinlichere zu sein. Die *membra a corpore omnino abscissa* sind nicht einfach

alle die, die nach der Norm von S. 202 nicht im vollen Sinn Glieder der Kirche sind, sondern nur die, die g ä n z l i c h und in jeder Hinsicht von der Kirche getrennt sind. Die Enzyklika kennt nämlich ausdrücklich oder stillschweigend trotz der Betonung, daß Häretiker und Schismatiker nicht im eigentlichsten und strengsten Sinn Glieder der Kirche sind, doch offenbar eine Hingeordnetheit und Zugehörigkeit von Menschen zur Kirche in einem weiteren Sinn. Sie kennt ein *inscio quodam desiderio ac voto ad mysticum redemptoris corpus ordinari* (243) von solchen, die nicht einfachhin Mitglieder der Kirche sind. Sie betont öfters die natürliche Blutsverwandtschaft aller Menschen mit Christus, sie weiß, daß Christus in der Menschwerdung das Haupt a l l e r Menschen wurde, daß er der Erlöser a l l e r Menschen (wenn auch „hauptsächlich" der Gläubigen) wurde; wenn die Enzyklika betont, daß diejenigen, die nicht einfachhin Glieder der Kirche sind, vieler und großer himmlischer Gnaden entbehren (243), so setzt sie offenbar voraus, daß diese Getrennten doch nicht jedes Gnadeneinflusses von Christus her entbehren; wenn die Enzyklika sehr ausführlich den ekklesiologischen Aspekt der Sakramente darstellt, und wenn es dabei selbstverständlich (weil katholisches Dogma) ist, daß die Sakramente auch außerhalb der Kirche gültig und wirksam sein können, so ist auch damit implizit wiederum gesagt, daß es ein Stück „Kirchlichkeit" (wenn wir so sagen dürfen) auch außerhalb der Kirche gibt, gerade wenn und weil solche sakramentale Sichtbarkeit des Heilwirkens Christi grundsätzlich in die Kirche hineingehört. Alle diese Andeutungen der Enzyklika sind ebensoviele Hinweise darauf, daß es neben der schlechthinigen Zugehörigkeit zur Kirche offenbar noch geringere und lockerere Weisen der Zugehörigkeit zu Christus und zu dem in der Kirche konkret werdenden mystischen Leib des Herrn gibt[45]. Wenn das richtig ist, dann können unter den *membra o m n i n o abscissa* auch alle jene, aber auch nur jene verstanden werden, die in keiner

[45] Eine solche Meinung, auf die wir im III. Teil noch ausdrücklicher zu sprechen kommen werden, hat, um das auch gleich hier zu bemerken, nichts zu tun mit der in der Kanonistik vorgeschlagenen Unterscheidung von konstitutioneller und tätiger Gliedschaft an der Kirche. Denn diese Unterscheidung z. B. von M ö r s d o r f setzt voraus, daß die eigentliche, wesentliche Gliedschaft bei allen Getauften die gleiche ist, weil höchstens ihre Betätigung, nicht ihr Wesen eine Minderung erfahren kann, und sie setzt voraus, daß die Glaubens- und Rechtseinheit für die Zugehörigkeit zur Kirche nicht ebenso konstitutiv sei wie die Taufe. Mit dem allen aber hat die Erkenntnis nichts zu tun, daß es neben der eigentlichen und vollen Gliedschaft (bei welcher Taufe, Glaubens- und Rechtseinheit im wesentlichen gleich wichtige Konstitutiven sind) auch noch lockerere Weisen der Zugehörigkeit zu Christus und zu jener Heilswirklichkeit gibt, die sich in dem, was wir Kirche nennen, geschichtlich und rechtlich greifbar konkretisiert.

dieser weiteren und lockereren Weisen zur Kirche gehören. Von ihnen gelten natürlich dann schlechthin und ohne jeden modifizierten Zusatz die Worte, daß sie den Heiligen Geist Christi nicht haben. Solches könnte aber konkret mit Sicherheit nur von jenen zum Gebrauch der Vernunft gekommenen Menschen gesagt werden, die durch persönliche und subjektive schwere Schuld und durch ausdrückliche oder implizite Ablehnung einer Verbindung mit Christus als ihrem Haupt auch jedwede Beziehung zu seinem mystischen Leib abgebrochen haben. Daraus ergibt sich aber, daß sachlich beide Interpretationen des fraglichen Satzes dem Sinn nach auf das gleiche hinauslaufen. Denn es kommt sachlich auf das gleiche hinaus, ob man sagt: Häretiker und Schismatiker besitzen den Heiligen Geist nicht, außer wenn sie (unter den übrigen Voraussetzungen) das *votum Ecclesiae* haben, oder ob man sagt: Häretiker und Schismatiker, die auch das *votum Ecclesiae* nicht haben (und so *membra omnino abscissa* sind), haben den Heiligen Geist nicht. Es ist somit gleichgültig, welche der beiden Interpretationen formal gesehen die richtige ist, und es kann daher der Enzyklika auch nicht der Vorwurf gemacht werden, die Lehre unklar vorgetragen zu haben. Der fragliche erste Satz schließt somit die Möglichkeit nicht aus, daß ein Mensch, der nicht im vollen Sinne der grundsätzlichen Normen der Enzyklika (202) Glied der Kirche ist, die Rechtfertigungsgnade besitzt. Denn (um unsere Grundüberlegungen noch einmal zu wiederholen) einerseits schließt nach dem herkömmlichen kirchlichen Sprachgebrauch die Betonung der Notwendigkeit der tatsächlichen Kirchenzugehörigkeit für die Rechtfertigung nicht aus, daß diese Zugehörigkeit bei einem schuldlos Irrenden oder Nichtwissenden durch ihr *votum* vertreten wird, auch wenn das nicht eigens gesagt wird, und andererseits setzt das Tridentinum — um von anderen Gründen zu schweigen — offenkundig die Möglichkeit voraus, daß ein Mensch durch das bloße *votum baptismi* gerechtfertigt wird[46], wobei zu beachten ist, daß ein solcher Mensch, der die sakramentale Taufe noch nicht empfangen hat, trotz seines *votum baptismi* sicher nicht Glied der Kirche einfachhin ist.

Der von uns an zweiter Stelle angeführte Satz ist den Litterae Apostolicae Pius' IX. entnommen, die er *ad omnes Protestantes aliosque Acatholicos* am 13. September 1868 richtete, um ihnen die Einberufung des Vatikanischen Konzils anzuzeigen und sie aufzufordern, zur kirchlichen Einheit zurückzukehren[47]. Dieser Satz von der Heilsunsicherheit der von der Kirche Getrennten bedeutet natürlich zunächst einmal nicht, daß die Katholiken im Gegensatz zu den

[46] Denz. 796.
[47] Coll. Lac. VII, 8—10.

von der Kirche Getrennten eine subjektiv absolute Heilsgewißheit hätten und nicht „mit Furcht und Zittern ihr Heil wirken" müßten; eine solche subjektiv absolute Heilsgewißheit ist normalerweise jedem Menschen verwehrt[48]. Es handelt sich somit direkt in dem fraglichen Satz nicht um subjektive Heilsgewißheit oder -ungewißheit im Bewußtsein des Menschen, sondern um die Frage des Vorhandenseins oder Nichtvorhandenseins der objektiven Voraussetzungen des Heiles, so wie diese normalerweise von Gott in der konkreten Ordnung vorgesehen, bereitgestellt und gefordert sind. Da zu diesen Voraussetzungen die Zugehörigkeit zur Kirche gehört, ist es selbstverständlich, daß für denjenigen, der der Kirche nicht angehört, eine sachliche Voraussetzung der objektiven Sicherheit des Heiles fehlt. Daraus folgt, daß derjenige, der diese objektive Voraussetzung des Heiles, zu der er verpflichtet ist, mit subjektiver schwerer Schuld von sich weist, damit auch, solang er in dieser Gesinnung verharrt, sein Heil verwirkt und in diesem Sinne auch subjektiv dessen nicht sicher sein kann. In Anbetracht der Tatsache, daß die faktische Zugehörigkeit, wie die Enzyklika (243) betont, durch das gemeinsame Leben der Gläubigen im wahren Glauben, durch die klare Leitung durch die Kirche usw. eine große Fülle von Gnaden mit sich bringt, deren auch der schuldlos der Kirche Fernerstehende entbehrt, stehen auch dem schuldlos von der Kirche Getrennten nicht ohne weiteres die gleichen objektiven Hilfen für sein Heilswirken zu Gebote wie den Gliedern der Kirche, und somit ist auch ein solcher objektiv in einer weniger sicheren Situation als das Mitglied der Kirche. Und auch in diesem Sinn gilt von ihm, daß er seines Heiles, wenn auch schuldlos, nicht so sicher ist wie der Katholik (all dies ist natürlich letztlich begründet in dem freien und unerforschlichen Gnadenwillen Gottes, der seine Gnade austeilt, wie er will). Es ist aber mit dem fraglichen Satz nicht gesagt, daß auch für den schuldlos außerhalb der Kirche Stehenden eine derartige objektive Heilsunsicherheit bestände, daß für ihn die Erreichung des Heiles schlechterdings unmöglich wäre, ja nicht einmal, daß nie und in keinem Fall durch Gottes Erbarmen jene Gnade, die in der tatsächlichen Zugehörigkeit zur Kirche eingeschlossen ist, ersetzt werden könnte durch andere verborgenere Gnadenhilfen Gottes. Im übrigen gilt auch für diesen Satz das gleiche wie für den ersten Satz: Wird die Unsicherheit verstanden von einer Heilsunsicherheit wegen des Fehlens jedweder Heilsmöglichkeit schlechthin, dann gilt er nur von jenen von der Kirche Getrennten, die durch eigene subjektive Schuld getrennt sind. Wird der Satz von einer Unsicherheit relativer, nicht absoluter Art verstanden wegen des geringeren, wenn auch im Ausnahmefall

[48] Vgl. Denz. 802; 822—825.

genügenden Grades objektiver Heilsmöglichkeit (die mit der weiteren und lockereren Beziehung zur Kirche noch gegeben ist), dann kann und muß er von allen nicht tatsächlich im vollen Sinn zur Kirche Gehörenden verstanden werden. Auch hier laufen sachlich diese beiden Möglichkeiten der Interpretation im Endergebnis auf das gleiche hinaus.

Wir kommen zur näheren Erläuterung des dritten der oben zitierten Sätze: *Qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi corpore atque uno eius divino spiritu vivere nequeunt.* Im Zusammenhang dieses zweiten Abschnittes steht nicht mehr zur Frage, daß die dem Lehr- und Hirtenamt der Kirche nicht Unterworfenen nicht mehr zum Leib der Kirche gehören, sondern die darüber hinausgehende Erklärung dieses Satzes, daß sie folgerichtig auch nicht in dem göttlichen Geist dieser Kirche und durch ihn beseelt leben. Das Belebtwerden durch den einen göttlichen Geist der Kirche bedeutet sachlich natürlich im vollen Sinn die heiligmachende Gnade und im abgeschwächten Sinn eventuell noch die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, die ja nach dem Tridentinum im Menschen noch vorhanden sein können, auch wenn die Rechtfertigungsgnade verloren wurde. Das Belebtwerden durch den göttlichen Geist der Kirche bedeutet nicht (wie man schon zu interpretieren suchte, um sich die Sache leichter zu machen) eine „geistige Gesinnungsgemeinschaft" mit der Kirche. Denn in der ganzen Enzyklika bedeutet *spiritus* nie die geistige Haltung oder Gesinnung oder so etwas Ähnliches, sondern immer den persönlichen Gottesgeist, insofern er mit seinen geschaffenen Gnaden zusammen das rechtfertigende und heiligende Prinzip der Glieder der Kirche ist. Wenn infolgedessen jemand, der nicht im vollen Sinn Glied der Kirche ist, dennoch gerechtfertigt sein soll, so kann diese Rechtfertigung und Heiligung auch nur durch eben diesen göttlichen Geist der Kirche geschehen. Das aber scheint zunächst durch den fraglichen Satz gerade ausgeschlossen zu sein. Und wir können hier diesen Text mindestens zunächst einmal nicht in der Weise interpretieren, wie wir den ersten der hier fraglichen Sätze in der zweiten und wahrscheinlicheren Weise ausgelegt haben. In der zweiten und wahrscheinlicheren Interpretation des ersten Satzes war an sich formell nur jenen der Heilige Geist mit seiner heiligmachenden Gnade abgesprochen, die in gar keiner Weise mehr in irgendeiner Verbindung mit der Kirche stehen. Hier aber, in unserem dritten Satz, ist dasselbe gesagt von denen, die nicht die volle und eigentliche Kirchengliedschaft besitzen, obwohl das Fehlen dieser eigentlichen Gliedschaft immer noch vereinbar ist mit einer lockereren Hingeordnetheit des Menschen auf die Kirche. In diesem dritten Satz kann es sich also nur um die Betonung der Notwendig-

keit der vollen Zugehörigkeit zur Kirche für den Gnadenbesitz handeln. Diese Notwendigkeit der vollen Kirchengliedschaft für den Gnadenbesitz ist aber nach den früheren Ausführungen eine hypothetisch mittelhafte, also eine solche, die unter den entsprechenden Voraussetzungen auch durch das bloße *votum* der vollen Zugehörigkeit zur Kirche vertreten werden kann. Durch die Darlegungen im ersten Stück unseres zweiten Teiles ist schon nachgewiesen, daß es kirchlicher — selbstverständlich in der Natur der Sache begründeter — Sprachgebrauch ist, diese Gnadennotwendigkeit der sichtbaren Kirche von der vollen Kirchengliedschaft auszusagen, ohne ausdrücklich immer und überall die Möglichkeit mit auszusprechen, daß diese mittelhaft heilsnotwendige Kirchenzugehörigkeit durch das *votum Ecclesiae* vertreten werden könne. Wir haben auch schon gezeigt, daß das Verständnis dieser mittelhaften Heilsnotwendigkeit als hypothetischer durch ihre apodiktische Formulierung nicht ausgeschlossen wird. Dieser Sprachgebrauch der Kirche ist darin durchaus gerechtfertigt, daß das unter Umständen im Not- und Grenzfall genügende *votum Ecclesiae* aus seiner inneren Natur heraus ja noch einmal die Heilsnotwendigkeit der Kirche betont, weil die mit dem bloßen *votum Ecclesiae* gegebene Heilsmöglichkeit nicht eigentlich unmittelbar in der objektiven Natur der Sache, sondern in der, wenn auch schuldlosen, Unzulänglichkeit der Verhältnisse und der Erkenntnis der Menschen begründet ist, der auf Grund des bloßen *votum Ecclesiae* Gnade und Heil findet, und weil somit die im *votum Ecclesiae* gegebene Heilsmöglichkeit keine eigenständige Heilsmöglichkeit bedeutet, die gleichberechtigt neben derjenigen Heilsmöglichkeit steht, die durch die tatsächliche volle Kirchengliedschaft gegeben ist, sosehr das *votum Ecclesiae* in unzähligen Fällen praktisch von entscheidender Bedeutung sein mag. Somit darf auch bei diesem dritten Satz stillschweigend der Sache nach hinzugefügt werden: Wer im Glauben oder der Regierungsgewalt nach von der Kirche getrennt ist, kann ihren göttlichen Geist nicht besitzen, wenn nicht im Falle der *bona fides* das *votum Ecclesiae* vorhanden ist.

Wir beschließen diesen Abschnitt mit zwei Zitaten, die unabhängig von der Enzyklika uns noch einmal den sachlichen Inhalt des in diesem Abschnitte zur Frage stehenden Problems gut zusammenfassend wiederzugeben scheinen. Das erste Zitat ist das 6. und 7. Kapitel aus dem *Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi Patrum examini propositum* des Vatikanischen Konzils[40]. Ist dieses Schema lehramtlich gesehen an sich auch eine reine Privatarbeit von Theologen, so faßt es doch die kirchliche Lehre über die Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und über

[40] Coll. Lac. VII, 569.

die Heilsmöglichkeit der von der Kirche Getrennten gut zusammen und ist auch durch die theologische Arbeit nach dem Vaticanum nicht eigentlich entscheidend überholt. Es heißt da:

„Die Kirche ist eine Gesellschaft, die zur Erreichung des Heiles durchaus notwendig ist. Daher mögen alle einsehen, wie notwendig die Kirche Christi als Gesellschaft zur Erlangung des Heiles ist. Sie ist nämlich so notwendig, wie notwendig ist die Vereinigung und Verbindung mit Christus, dem Haupt, und mit seinem mystischen Leib, neben dem er keine andere Gemeinschaft nährt und pflegt als seine Kirche, die allein er geliebt und für die er sich selbst dahingegeben hat, um sie zu heiligen, indem er sie durch die Wassertaufe im Wort des Lebens reinigte, um sich so selbst die Kirche herrlich zu bereiten, ohne Flecken, ohne Runzel oder dergleichen, sondern damit sie sei heilig und makellos. Daher lehren wir: Die Kirche ist keine Gesellschaft, die im freien Belieben steht, als ob ihre Kenntnis oder Unkenntnis, der Eintritt in sie oder der Austritt aus ihr für das Heil gleichgültig seien, sondern sie ist durchaus notwendig, und zwar nicht bloß in der Notwendigkeit des Herrengebotes, durch das der Erlöser allen Völkern den Eintritt in sie vorschrieb, sondern auch in der Notwendigkeit des Mittels, weil in der faktischen Ordnung der Heilsprovidenz die Mitteilung des Heiligen Geistes, die Teilnahme an der Wahrheit und an dem Leben nicht erlangt wird außer in der Kirche und durch die Kirche, deren Haupt Christus ist (Kap 7). Außerhalb der Kirche kann niemand gerettet werden. Weiterhin ist es Dogma des Glaubens, daß außerhalb der Kirche niemand gerettet werden kann, und doch wird niemand, der hinsichtlich Christus und seiner Kirche sich in unüberwindlichem Irrtum befindet, wegen dieses Irrtums ewiger Strafe schuldig zu sprechen sein, da ein solcher diesbezüglich in keinerlei Schuld verstrickt ist vor den Augen des Herrn, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Kenntnis der Wahrheit gelangen, der demjenigen, der tut, was in seinen Kräften steht, die Gnade nicht verweigert, daß er die Rechtfertigung und das ewige Leben erlangen könne. Aber dieses ewige Leben wird keiner erlangen, der schuldhaft von der Einheit des Glaubens oder der Gemeinschaft der Kirche getrennt aus dem Leben abscheidet. Wenn einer in dieser Arche nicht ist, wird er im Toben der Sintflut zugrundegehen. Darum verwerfen und verabscheuen wir die ebenso gottlose wie auch mit der Vernunft selbst in Widerspruch stehende Lehre von der Gleichwertigkeit der Religionen, jene Lehre, der zufolge die Kinder dieser Welt unter Aufhebung des Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrtum erklären, von jedweder Religion aus stehe allen der Port des ewigen Lebens offen, oder behaupten, man könne über die Wahrheit einer Religion nur eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung, aber keine Gewißheit haben. Ebenso verwerfen wir die Gottlosigkeit jener, die das Himmelreich vor den Menschen verschließen, indem sie unter falschen Vorwänden behaupten, es sei ungeziemend und für das Heil vollkommen überflüssig, die Religion zu verlassen, in der man geboren oder aufgewachsen und unterrichtet worden ist, auch wenn sie falsch ist. Wir verwerfen die Gottlosigkeit jener, die der Kirche zum Vorwurf machen, daß sie sich als die einzig wahre Religion erklärt und alle anderen Religionsgesellschaften und Sekten, die von ihrer Gemeinschaft getrennt sind, verwirft und verurteilt, als ob etwa jemals Gerechtigkeit und Gottlosigkeit miteinander etwas zu tun, Licht und Finsternis etwas gemein hätten, als ob Christus und Belial zusammenstimmen könnten."

Der andere Text stammt aus der Allocutio Pius' IX. *Singulari quadam* vom 9. Dezember 1854[50]:

---

[50] Vgl. Denz. 1646 f.

„Wir haben nicht ohne Trauer erfahren, daß sich ein anderer und nicht weniger verderblicher Irrtum in einigen Teilen der katholischen Welt breit macht und schon die Anschauung vieler Katholiken bestimmt, die der Meinung sind, man könne ganz beruhigt sein über das ewige Heil aller jener, die keineswegs in der wahren Kirche Christi leben. Darum pflegen sie sehr oft die Frage zu stellen, wie sich denn nach dem Tode das Schicksal und die Lage jener gestalten werde, die dem katholischen Glauben gar nicht anhingen, und sie erwarten sich dann auf Grund solcher nutzloser Überlegungen eine Antwort, die dieser ihrer falschen Ansicht entgegenkommt, Es liegt uns, ehrwürdige Brüder, die Anmaßung durchaus ferne, der göttlichen Barmherzigkeit, die unendlich ist, Grenzen zu ziehen, es liegt uns der Versuch fern, die geheimen Ratschlüsse und Gerichte Gottes, deren tiefe Abgründe menschliches Denken nicht zu durchdringen vermag, erforschen zu wollen. Aber entsprechend der Aufgabe unseres apostolischen Amtes wollen wir doch Eure bischöfliche Sorge und Wachsamkeit aufgerufen wissen, auf daß Ihr nach Kräften jene ebenso gottlose wie verhängnisvolle Meinung aus dem Geiste der Menschen vertreibt, derzufolge man in jeder Religion den Weg des ewigen Heiles finden könne. Mit dem Euch eigenen Eifer und Wissen sollt Ihr den Eurer Sorge anvertrauten Völkern zeigen, daß die Dogmen des katholischen Glaubens nicht im geringsten in Widerspruch stehen mit der göttlichen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Es ist als Glaubenswahrheit daran festzuhalten, daß außerhalb der apostolischen römischen Kirche niemand gerettet werden kann; daß sie die einzige Arche des Heiles ist, und daß jeder, der nicht in sie eintritt, in der Sintflut zugrundegeht. Aber wir müssen ebenso als sicher daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen des Herrn niemand betroffen wird, der in Unkenntnis der wahren Religion lebt, wenn diese Unkenntnis unüberwindlich ist. Wer wollte sich nun aber so weit versteigen, zu meinen, er könne angesichts der völkischen, regionalen, psychologischen usw. Eigenart und Verschiedenheiten die Grenzen einer solchen Unwissenheit bestimmen? Wenn wir einmal, von den Banden des Leibes befreit, Gott sehen, wie er ist, dann erst werden wir erkennen, in welchem engen und schönen Bund die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit vereinigt sind. So lang wir aber auf Erden weilen, belastet mit dem Gewicht unserer Sterblichkeit, das das Erkennen niederhält, müssen wir nach der katholischen Lehre unverbrüchlich daran festhalten, daß nur ein Gott, ein Glaube, eine Taufe ist. Darüber hinaus die Frage vorzutreiben, ist uns verwehrt."

3. *Zusammenfassung und ergänzende Bemerkungen zum II. Teil*

a) Hinsichtlich der Zugehörigkeit eines Menschen zur wahren Kirche Christi und der Heils- und Gnadennotwendigkeit dieser Kirche und der Heilsmöglichkeit eines Menschen, der nicht im vollen Sinn der kirchlichen Terminologie Glied der Kirche ist, macht die Enzyklika keine Aussagen, die über das hinausgingen, was auch unabhängig von ihr schon immer verpflichtende theologische Lehre in der Kirche war. Sie betont auf der einen Seite die wirkliche Heilsnotwendigkeit der eigentlichen Zugehörigkeit zur Kirche, ohne daß sie andererseits die Möglichkeit der Rechtfertigung und des Heiles für jene Menschen ausschließt, die ohne persönliche Schuld der Kirche nicht als Glieder im eigentlichen und vollen Sinn angehören.

Auch bezüglich der Formulierung der Heilsnotwendigkeit der Kirche bewegt sich der Sprachgebrauch der Enzyklika in den traditionellen Bahnen, ohne mehr als der traditionelle Sprachgebrauch die positive Heilsmöglichkeit auch außerhalb der vollen tatsächlichen Kirchengliedschaft hervorzuheben.

b) Was unsere Fragen angeht, hat die Enzyklika nur darin ihre Eigenart, daß sie eindeutiger, als das wohl bisher üblich war, für die Menschen im Diesseits, das heißt für den Raum der *Ecclesia militans*, Kirche und *corpus Christi mysticum* terminologisch gleichsetzt. Die Enzyklika ist bei dieser Weise des Vorgehens offensichtlich durch das Bestreben geleitet, den theologischen Irrtum, der offenbar auch heute noch da und dort bei Katholiken und Nichtkatholiken in Unionsgesprächen herrschte, aus der Welt zu schaffen, den Irrtum nämlich, demzufolge ein Mensch oder wenigstens ein Christ der Kirche oder wenigstens dem mystischen Leib des Herrn angehören könne, ganz gleichgültig, wie er sich zur katholischen römischen Kirche stelle. Dadurch, daß die Enzyklika für den irdischen Bereich die Kirche, die auch eine rechtliche, sichtbare Gesellschaft unter dem römischen Papst ist, mit dem mystischen Leib Christi praktisch identifiziert, will sie offenbar auch schon terminologisch die Gefahr aus dem theologischen Bewußtsein der heutigen Zeit entfernen, die beiden Begriffe so zu unterscheiden, daß die Einzigkeit, Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche mindestens Gefahr läuft, verdunkelt zu werden.

c) Andererseits wird man doch sagen können, daß die Enzyklika, im ganzen gesehen, ihre Aussagen macht über die sichtbare diesseitige K i r c h e, nicht über das *corpus Christi mysticum*, das, im ganzen gesehen, der Begriff bleibt, der ü b e r die Kirche ausgesagt wird. Angesichts dieser Sachlage und der Tatsache, daß Schrift und Tradition auch einen weiteren Begriff des *corpus Christi mysticum* kennen, der z. B. auch die Gerechten vor Christus oder alle Gerechtfertigten, auch wenn sie nicht im vollen Sinn Glieder der sichtbaren Kirche sind, oder die friedliche Einheit von Kirche und Staat umfaßt[51], wird man diese terminologische Identifikation von Kirche und *corpus mysticum* durch die Enzyklika nicht in dem Sinn theologisch verpflichtend betrachten müssen, daß hinfort eine Verwendung des Begriffes *corpus Christi mysticum* in einem weiteren Sinn terminologisch grundsätzlich nicht mehr statthaft wäre. Auf jeden Fall aber müßte bei einer künftigen Verwendung eines weiteren Begriffes des *corpus Christi mysticum* sehr darauf geachtet werden, daß die angedeuteten Mißverständnisse und Irrtümer nicht wieder heraufbeschworen werden.

[51] Vgl. S. T r o m p, Corpus Christi, quod est Ecclesia I, 1937.

d) Die Enzyklika nennt den Heiligen Geist die Seele der Kirche (220). Aber gerade weil sie so ausdrücklich betont, daß der rechtfertigende und vergöttlichende Geist „Seele" der **sichtbaren** Kirche ist, und darum eigentlich nur in ihr gefunden werden kann, liegt es wohl nicht in der Gedankenrichtung der Enzyklika, von jenen Menschen, die nicht im eigentlichen, vollen Sinn Glieder der Kirche, aber doch gerechtfertigt sind, einfach zu sagen (wie es z. B. Dieckmann noch tut), sie gehören zwar nicht zum Leib, aber doch zur Seele der Kirche. Richtig an dieser Ausdrucksweise ist natürlich, was ja gerade die Enzyklika auch wieder ausdrücklich lehrt, daß Nichtkatholiken nicht einfachhin Glieder der Kirche genannt werden dürfen. Aber mißverständlich und gegen die letzte Intention der Enzyklika wäre es eben doch, würde man, was naheliegend ist, aus einer solchen Ausdrucksweise herauslesen, man könne eine gnadenvolle Beziehung zum Geist der Kirche haben, ohne irgend etwas mit ihrem sichtbaren Leib zu tun zu haben. Wenn auch die Enzyklika selbst in keiner Weise näher auf diese Frage eingeht, so wird man doch sagen können, daß sie für jeden Gerechtfertigten irgendwie eine weitere Hinordnung, Beziehung und Verbindung mit dem sichtbaren Leib der Kirche nahelegt und so irgendwie darauf hinweist, daß jedwede Gnade Gottes in gewissem Sinn eine inkarnatorische, sakramentale und ekklesiologische Struktur hat. Die weitere theologische Klärung dieser Frage überläßt die Enzyklika freilich der Arbeit der Theologen. Wir werden im dritten Teil auf diese Frage zurückzukommen haben.

e) Scheinlösungen und Verwischungen dogmatischer Lehrunterschiede bei der Unionsarbeit sind weder im Interesse der Wahrheit noch im Interesse der Liebe. Wenn daher die Enzyklika auf ekklesiologische Wahrheiten aufmerksam macht, die zum unveräußerlichen Glaubensgut der Kirche gehören, und die da und dort in gut gemeinter Absicht vielleicht nicht mehr klar genug gesagt und auch gegenüber den getrennten Christen bekannt wurden, so bedeutet das keine Hemmung rechtverstandener Unionsarbeit, sondern ihre Förderung. Die Union kann, so wie sie Christus will, nur die Einheit der Christen in der Kirche bedeuten, wie sie Christus gewollt hat und wie sie tatsächlich ihrem von Christus gestifteten Wesen und ihrer Verfassung nach immer in der römisch-katholischen Kirche bestand und besteht. Auch die deutlichste und strengste Betonung der Einzigkeit, Sichtbarkeit und Heilsnotwendigkeit der wahren Kirche, die die römisch-katholische ist, bedeutet keine Anmaßung eines Urteils über den guten Glauben und die Gnade der getrennten Christen, noch eine Bestreitung des großen Schatzes an christlicher Wirklichkeit in ihrer Lehre, in der Treue zur Schrift und in ihrem sakramentalen Leben. Sie bedeutet auch keine Bestreitung der Tat-

sache, daß die wahre Kirche selber reicher würde an christlicher Wirklichkeit, insofern diese in den Menschen entsprechend ihrer völkischen, geschichtlichen und psychologischen Eigenart verwirklicht werden soll, wenn diese Christen zurückkehren würden in das Vaterhaus, das nach den Worten der Enzyklika (243) kein fremdes, sondern ihr eigenes ist.

III.

Die dritte Frage, die wir uns in unseren Überlegungen stellen wollten, lautet: Was ergibt sich aus der Antwort auf die beiden ersten Fragen an weiteren Feststellungen und weiterer Problematik für das Wesen der Kirche selbst. Bei dieser Aufgabe wollen wir an zwei Probleme anknüpfen, die durch die Beantwortung der beiden ersten Fragen im Sinne der bisherigen Lehre und der Enzyklika eher aufgeworfen als gelöst wurden. Das erste Problem ergibt sich aus dem Kirchenbegriff, der der Lehre der Enzyklika über die Zugehörigkeit des Menschen zur Kirche zugrunde liegt, also praktisch aus der Beantwortung unserer ersten Frage; das zweite Problem ergibt sich aus der Frage nach der sachlichen Vereinbarung von mittelhafter Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche und der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche, also praktisch aus unserer zweiten Frage.

1. Wir sagten in unserem ersten Teil, daß nach der Tradition und nach der Enzyklika nur jene Menschen, aber auch die alle zur Kirche gehören, die durch Taufe, äußeres Bekenntnis des Glaubens der Kirche und Unterworfenheit unter die Rechtsgewalt der Kirche charakterisiert sind. Die Folge einer solchen Bestimmung der Kirchengliedschaft ist daher, daß einerseits z. B. gerechtfertigte und begnadete Menschen nicht in diesem eigentlichen Sinne zur Kirche gehören und andererseits Menschen, die die Gnade nicht besitzen, immer noch Glieder der Kirche sind. Diese Folgerung aus der Bestimmung der Kirchengliedschaft ist an sich so lange nicht verwunderlich, als man unter Kirche sich nichts weiteres denkt als eine äußere, rechtlich organisierte Konfessionsgesellschaft. Dabei ist es bei einem solchen Begriff von Kirche natürlich selbstverständlich, daß der innere Gnadenbesitz oder -nichtbesitz als rechtlich öffentlich nicht greifbare Tatsache für die Kirchengliedschaft nicht erheblich sein kann. Ja, man wird auf den ersten Blick sagen müssen, daß diese Bestimmung der Kirchengliedschaft von einem solchen und nur von einem solchen Begriff der Kirche ausgehen kann und ihn daher

als einzig berechtigten zugrundelegt. Denn wenn, wie wir gezeigt haben, diese Bestimmung der Kirchengliedschaft mindestens theologisch sichere Lehre ist, und wenn dieser eben genannte Begriff vom Wesen der Kirche eindeutig und logisch einsichtig Voraussetzung dieser theologisch sicheren Lehre ist, dann wird man dasselbe auch von dem Begriff des Wesens der Kirche sagen müssen. Wir hätten daher als theologisch sichere Lehre anzusprechen, daß das Wesen der Kirche durchaus und nur in einem sichtbaren und rechtlich greifbaren Bereich liegt. Denn nur unter dieser Voraussetzung können, wie gesagt, alle und nur jene Umstände für die Zugehörigkeit zur Kirche in Betracht kommen, die in diesem Bereiche liegen. Nun aber erklärt es die Enzyklika (197) als rationalistischen Irrtum, wenn man in der Kirche Christi nichts sehen wollte als eine rein juridische und soziale Einheit. Und schon Leo XIII. hat in seiner Enzyklika *Satis cognitum* vom 29. Juni 1896 sehr tiefsinnig diesen Kirchenbegriff als ekklesiologischen Nestorianismus gekennzeichnet. Die Kirche ist mehr als bloß eine, wenn auch von Christus selbst gestiftete rechtliche Organisation. Sie ist der vom Geiste Christi beseelte und geheiligte Leib Christi, die Gemeinschaft der Heiligen; zu ihrer Wirklichkeit gehört doch offensichtlich die Gnade Christi, der Heilige Geist, die innere Verbindung der Menschen mit Christus als ihrem Haupt in innerer Vergöttlichung und Angleichung an Christus. Damit scheinen wir vor einem Dilemma zu stehen: Die Bestimmung der Bedingungen der Kirchengliedschaft kennt nur einen Kirchenbegriff, für den die Kirche, um deren Gliedschaft es sich handelt, nur eine äußere rechtliche Organisation sein kann; und eben dieser Kirchenbegriff scheint von der Tradition und auch von unserer Enzyklika als nestorianischer Rationalismus in der Ekklesiologie abgelehnt zu werden. Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs zwischen Daten ein und derselben Enzyklika, eine Auflösung, auf die die Enzyklika selbst nicht ausdrücklich reflektiert, gibt uns eine erste Möglichkeit, das Wesen der Kirche etwas genauer zu erfassen.

Wir haben schon früher einmal darauf hingewiesen, daß theologische Klärungen des Sakramentsbegriffes für die Ekklesiologie fruchtbar und wichtig sind. Diese Behauptung mag sich auch in unserer jetzigen Frage bewähren. Ein Sakrament ist ein gnadenwirkendes Zeichen. Es symbolisiert nicht nur nachträglich den inneren Gnadenvorgang der heiligenden Begegnung von Gott und Mensch, sondern dieser geschieht unter ihm und durch es. Das Wesen des Sakramentes als eines äußeren kultischen Ritus ist also nur zu erfassen im Hinblick auf jenen Vorgang, der hinter ihm und durch ihn als verborgenes Gnadenmysterium geschieht. Würde man diese Gnadenwirklichkeit, die hinter dem sakramentalen Ritus ge-

schieht, von ihm abtrennen, oder auch nur den Ritus unabhängig von seiner Gnadenwirkung begreifen wollen, dann verlöre das Sakrament völlig seinen Sinn und seine Bedeutung. Der Kampf der Kirche gegen die protestantische Sakramentsauffassung, die im letzten und grundsätzlichen den Vorgang der Begnadung ausschließlich in die rein innerliche und subjektive Sphäre des Fiduzialglaubens und der inneren Rechtfertigungserfahrung verlegte, ist ein genügend deutlicher Beweis dafür, wie die Kirche niemals mit der Zerreißung des Wesensbandes zwischen sakramentalem Ritus und innerer Gnade sich einverstanden erklärte. Und dennoch ist es ebenso Glaubenswahrheit, daß es gültige Sakramente gibt, die diese Gnade tatsächlich nicht bewirken. Der Ketzertaufstreit des dritten Jahrhunderts und der Kampf gegen den Donatismus waren nicht bloß Kämpfe für das Vorhandensein sakramentalen Geschehens außerhalb der Kirche, sondern mindestens ebensosehr ein Kampf um die Wahrheit, daß es trotz der wesentlichen Hinordnung des sakramentalen Ritus auf das innere Gnadengeschehen wirkliche und gültige sakramentale Vorgänge geben könne, die nicht erfüllt sind von der Gnadenwirklichkeit, die sie symbolisieren und an sich bewirken müssen. Es ist also im Sakrament eindeutig und wesentlich zu unterscheiden die Frage nach den notwendigen und unerläßlichen Bedingungen des sakramentalen Zeichens als einer wirklichen und gültigen sichtbaren Handlung Christi und der Kirche am Menschen, und die Frage nach den Bedingungen dafür, daß diese sichtbare Handlung Christi und der Kirche am Menschen tatsächlich das erreicht, was sie symbolisiert. Und dementsprechend ist, und zwar wesentlich notwendig und unvermeidlich und nicht bloß durch begriffliche Sorglosigkeit verursacht, eine doppelte Wesensbeschreibung des Sakramentes möglich: Eine Definition des Sakraments, die das und nur das umfaßt, was zur Konstitution des gültigen sakramentalen Zeichens gehört, und eine Wesensbeschreibung des Sakraments, die in seinen Begriff auch diejenige Wirklichkeit mit hineinnimmt, auf die das äußere sakramentale Geschehen wesentlich angelegt ist und ohne die es letztlich seinen Sinn verlieren würde. Beide Sakramentsbegriffe, wenn wir so sagen dürfen, sind notwendig und unerläßlich, keiner kann den anderen ersetzen; sie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden. Man darf auch nicht den vollen Sakramentsbegriff zu ungunsten des Sakramentenbegriffs auf der Ebene des sakramentalen Zeichens als den allein gültigen betrachten. Denn die Tatsache der Möglichkeit eines gültigen und doch nicht fruchtbaren Sakraments zeigt, daß eine echte christliche und entscheidende Wirklichkeit in dieser Ebene des sichtbaren und sakramental-juridisch Greifbaren bestehen kann, ohne daß diese immer schon faktisch wirksamer Ausdruck und Verleiblichung eines tatsächlichen Gnaden-

geschehens ist. Ja man wird sogar sagen müssen, daß dieser Sakramentsbegriff, der sich in der Dimension des Sichtbaren und juridisch Greifbaren hält, bei dem Menschen, dessen zugreifendem und festlegendem Wissen der innere Gnadenvorgang sich letztlich entzieht und entziehen muß, der erste und vordringlichste sein muß. Wenn nach „Sakrament" gefragt wird, ist zunächst nach dem gefragt, was der Mensch in der Äußerlichkeit seines notwendig von sich wegblicken müssenden Bewußtseins selber zu tun und zu leisten hat: nach dem sakramentalen Geschehen als solchem, insofern dieses nicht eigentlich getrennt, aber wesentlich unterschieden werden muß von der sakramentalen Gnade als solcher. Diese Sachlage auf dem Gebiet der Sakramente im engeren Sinn ist nun aber bloß ein einzelner Fall aus der durchgängigen Struktur der christlichen Wirklichkeit. So wie bei Christus selbst Gottheit und Menschheit ungetrennt, aber ebenso unvermischt und notwendig zu unterscheidend gegeben sind, so ist es wie bei den Sakramenten auch sonst in der christlichen Wirklichkeit. Und eben dieses zeigt sich nun auch beim Wesen der Kirche. Sie ist gewissermaßen das Ursakrament; das heißt aber, sie ist in ihrer ganzen konkreten, sichtbaren und juridisch greifbaren Erscheinung eine Wirklichkeit, die Zeichen und Verleiblichung des Heilswillens Gottes und der Gnade Christi ist, eine Leiblichkeit, die als solche eine ganz bestimmte juridisch fest fixierbare Eindeutigkeit hat, die die Gnade Christi, die sie im geschichtlichen Hier und Jetzt gegenwärtig macht, tatsächlich bewirkt, und die dennoch von dieser göttlichen Gnade, die immer das souveräne Geheimnis der Freiheit Gottes bleibt und nie vom Menschen überwältigt werden kann, wesentlich verschieden bleibt. Und dementsprechend gibt es wie bei den Sakramenten nicht durch begriffliche Sorglosigkeit und Ungenauigkeit der Terminologie, sondern aus der Natur der Sache heraus einen d o p p e l t e n K i r c h e n b e g r i f f: Kirche als leibliche Gegenwart Christi und seiner Gnade zusammen mit Christus und seiner Gnade, und Kirche, insofern sie von dieser Gnade und inneren Gottverbundenheit wesentlich unterschieden werden muß und dennoch auch so noch eine gültige christliche Wirklichkeit ist und bleibt; Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als Zeichen u n d Gnade, Kirche als Parallelbegriff zu Sakrament als gültigem sakramentalen Zeichen, auch insofern dieses ohne Gnadenbewirkung gedacht werden, ja existieren kann. Auch hier wird man sagen müssen, daß dieser zweite Begriff von der Kirche in der Dimension des Geschichtlichen, juridisch Greifbaren und menschlich eindeutig Festlegbaren, wie beim entsprechenden Begriff des sakramentalen Zeichens, der vordergründige, aber gerade darum auch vorgängige ist, und daß darum die Enzyklika mit der neueren Theologie überhaupt mit Kirche, wie wir

früher einmal sagten, *in recto* die äußere rechtliche Gemeinschaft bezeichnet.

Von diesen Überlegungen her löst sich nun das Dilemma, von dem wir ausgingen. Wenn die Enzyklika die Bedingungen der Kirchengliedschaft von der äußeren gesellschaftlichen Struktur der Kirche her und nur von da her bestimmt, so geht sie von diesem zweiten Kirchenbegriff aus. Und da dieser zu Recht besteht, und da eine Konfundierung der beiden Kirchenbegriffe nur zu einer gefährlichen Verdunklung der objektiv bestehenden Mehrdimensionalität in der Wirklichkeit der Kirche führen würde, so besteht auch die Bestimmung der Bedingungen der Kirchengliedschaft ebenfalls zu Recht. Diese Bestimmung ist, wenn wir in Anlehnung an die Sakramententheologie einmal so sagen dürfen, die Bestimmung der gültigen, nicht der fruchtbaren Kirchengliedschaft, die Bestimmung dessen, was notwendig ist, um die Sichtbarkeit der gnadenvollen Verbindung mit Christus voll zu konstituieren, nicht aber die Bestimmung dessen, was dafür notwendig ist, daß diese Sichtbarkeit auch tatsächlich von der gnadenvollen Wirklichkeit erfüllt ist, die sie anzeigt und in dem Hier und Jetzt des endlichen, diesseitigen Lebensraumes des Menschen an sich gegenwärtig macht. Andererseits bleibt nach dem Gesagten auch der umfassendere Kirchenbegriff, der die göttliche Innerlichkeit der Kirche mit umschließt, ebenfalls zu Recht bestehen, weil eben doch die ganze irdische Wirklichkeit, die wir Kirche nennen (im anderen Sinn des Wortes), nur als bewirkendes Zeichen der gnadenhaften Einheit der Welt mit Gott ihren Sinn hat. Darum kann man auch, ohne mit der Glaubenslehre in Konflikt zu kommen, daß auch die Sünder Glieder der Kirche sind, mit Recht fragen, welches die Bedingungen einer vollen, gnadenhaften Kirchengliedschaft sind. In diesem Sinne würden dann zu den Bedingungen der äußeren Kirchengliedschaft für die volle gnadenhafte Kirchengliedschaft noch alle jene Bedingungen hinzuzurechnen sein, die für die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen notwendig sind (auf die wir hier natürlich nicht eingehen müssen). Ebenso ist hinsichtlich des vollen gnadenhaften Kirchenbegriffs klar, daß der Sünder nicht in demselben Maß und Sinn zur Kirche gehört, wie das gerechtfertigte Glied der Kirche. Wenn z. B. die alte Kirche bis tief ins Mittelalter hinein ein deutliches Bewußtsein davon hatte, daß die sakramentale Wiederversöhnung des Menschen mit Gott in der Buße auch eine Wiederversöhnung mit der Kirche ist und jede schwere Sünde eine „Trennung" von der Kirche als gnadenerfüllter Wirklichkeit, und wenn dementsprechend das sakramentale Bußverfahren in der alten Kirche damit eröffnet wurde, daß diese ‚Trennung" auch in der öffentlich-rechtlichen Sphäre der Kirche sichtbar gemacht wurde, so ist das alles ein Beweis für das lebendige Bewußt-

sein der Kirche, daß der Sünder nicht mehr völlig in einer fruchtbaren Gliedschaft zur Kirche steht, wenn diese seine Gliedschaft auch noch gültig ist.

Der letzte Sinn dieser Unterscheidung der zwei Kirchenbegriffe ist leicht verständlich: Nur wenn es Sakramente gibt, die die Gnade wirklich bewirken, ist eine echte, „inkarnatorische" Gegenwart Gottes und seiner Gnade in der Welt des diesseitigen, in Raum und Zeit, im „Fleisch" gefangenen Menschen gegeben. Nur wenn es (grundsätzlich) auch bloß gültige Sakramente gibt, die wirklich sie selber und dennoch gnadenleer sind, bleibt die Gnade Gottes frei und dem magisch vergewaltigenden Zugriff des Menschen entzogen, bleibt sie das Geheimnis des unbegreiflichen Gottes, ohne daß dadurch Gott und sein Heil wiederum in das Nirgends seiner Unendlichkeit verschwinden. Im Geheimnis der gültigen und dennoch tatsächlich gnadenleeren Sakramente offenbart sich überdies auch noch einmal das Geheimnis des gekreuzigten Gottes: Die Gottleere wird zur wirklichen Erscheinungsform Gottes in der Welt. Wie mit den Sakramenten, ist es mit der Kirche bestellt: Sie ist die wirkliche, bleibende, und immer gültige Gegenwart Gottes in der Welt, auch dann noch, wenn sie die sündige Kirche ist, und die Gegenwart Gottes in ihr ist so, daß sie Gott seine Unbegreiflichkeit und die Unfaßbarkeit seiner Gnade und freien Liebe läßt. Und wie mit der Kirche, so ist es mit der Kirchengliedschaft bestellt: Sie ist gewissermaßen in ihrer äußeren juridischen Feststellbarkeit das sakramentale Urzeichen der Begnadung des einzelnen Menschen, sie läßt, weil sie auch noch gültig ist, wenn sie gnadenlos geworden ist, der Gnade Gottes über dem einzelnen Menschen das Geheimnis, das auch der Mensch der Kirche, der letzten Sicherheit entsagend, anbeten muß.

2. Wenn uns so die Problematik des ersten Teils unserer Überlegungen ein etwas tieferes Verständnis brachte über die ungetrennte und unvermischte Gottmenschlichkeit der Kirche, so wird die Problematik des zweiten Teiles uns auf eine Mehrschichtigkeit innerhalb der sakramentalen Zeichenhaftigkeit der Kirche bringen. Die Sichtbarkeit der Gnade Gottes, die wir Kirche nennen, setzt sich selbst aus mehreren Wirklichkeiten zusammen. Was damit gemeint sei, ist nun im folgenden näher zu erläutern.

Die Betrachtung der Heilsnotwendigkeit der Kirche im zweiten Teil führte zur Frage nach der Heilsmöglichkeit eines Menschen, der im rechtlichen Sinne nicht zur Kirche gehört. Es wurde geantwortet, daß die mittelhafte Heilsnotwendigkeit der Kirche die Heilsmöglichkeit eines Menschen, der das *votum Ecclesiae* hat, nicht verneint, also als eine hypothetisch mittelhafte aufzufassen sei. Im Begriff einer hypothetischen Mittelhaftigkeit der

Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche waren damit folgerichtig die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche miteinander versöhnt, aber auch nur in einer formalen Begrifflichkeit. Denn es blieb die Frage übrig, was sachlich denn noch von der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche übrig bleibe, wenn der Mensch die Gnade Gottes auch erlangen könne außerhalb des sakramentalen Mediums der sichtbaren, „geschichtlichen" Kirche, wenn er diese Gnade erlangen könne in der reinen Innerlichkeit und Geistigkeit seiner personalen Entscheidung. Die altkirchliche Auffassung der Heilsnotwendigkeit der Kirche meinte doch gerade die Kirche als sichtbare, als von der subjektiven Haltung, dem „guten Willen" des Menschen verschiedene. Davon scheint aber nichts mehr übrig zu bleiben, wenn der Mensch auch nur unter Umständen sein Heil finden kann durch seinen „guten Willen", auch wenn dieser der Wille zur Kirche ist. Wenn somit einerseits die praktische Möglichkeit der Rechtfertigung durch das bloße *votum Ecclesiae* nicht geleugnet werden kann, und andererseits doch der sachliche Sinn des Dogmas von der Heilsnotwendigkeit einer sichtbaren Kirche deutlicher gewahrt werden soll, als dies in der vulgären Lehre vom *votum Ecclesiae* geschieht, so wird offenbar die Möglichkeit dafür nur dadurch gegeben sein, daß eine genauere theologische Überlegung zeigt, wie auch mit dem bloßen *votum Ecclesiae*, wenn dieses wirklich vorhanden ist, konkret eine quasi-sakramentale Sichtbarkeit gegeben ist, die wir zur Sichtbarkeit der Kirche rechnen können und müssen. Was damit postuliert ist, muß von einem anderen Ausgangspunkt her nun entwickelt werden.

Die Menschheit ist eine Einheit. Die Einheit zeigt sich schon in der Abstammung aller Menschen von Adam. Die Menschheit wird als eine konkrete Einheit von Gott gesehen und behandelt, nicht nur in der natürlichen, sondern auch in der Ordnung des Heils, wie sich in der Tatsache der Erbsünde und in der Tatsache der grundsätzlichen und allgemeinen Erlöstheit der Menschheit durch Christus zeigt. Diese Einheit kann hier als eine Tatsache vorausgesetzt werden, ohne daß wir hier auf die ontologische Frage einzugehen brauchen, wie sie metaphysisch genauer zu begründen und begrifflich zu fassen ist. Es kann uns daher hier nicht beschäftigen, ob diese Einheit mehr platonisch oder aristotelisch, mehr von der Einheit der Idee Mensch oder von der untergeistigen Einheit der einen Materialität (im Sinn der thomistischen *materia prima*), ob von der geistbegründeten Offenheit des Menschen auf personale Gemeinschaft der Geister oder von sonst woher genauer begründet wird. Auf jeden Fall besteht eine solche naturhafte Einheit aller Menschen, die als *potentia oboedientialis* dem Heilswerk Gottes an

der Menschheit zugrundeliegt, in dem Sinn, daß die Menschheit nicht bloß die nachträgliche rein gedankliche Summation der vielen einzelnen ist. Die Einbezogenheit des einzelnen Menschen in diese Einheit ist somit auch eine Wirklichkeit, die seinem persönlichen freien Tun vorausliegt und zu der er in seinem Tun als dessen vorgängiger Bedingung der Möglichkeit notwendig Stellung nimmt, die er als Person durch sein Handeln verstehend nachvollzieht als einen Teil seiner „Natur". Diese Einheit mit der Menschheit gehört, insofern sie als Stück der Natur dem Menschen als handelnder Person vorausliegt, zur Sichtbarkeit des Menschen, insofern darunter alles raumzeitlich Konkrete verstanden wird, das als vorgängige und bestimmende Möglichkeit des Handelns der Freiheit des Menschen als Person vorausliegt und als durch die personale Entscheidung des Menschen geprägte Wirklichkeit die Materie des geschichtlichen Offenbarwerdens des Menschen als eines intelligiblen Freiheitswesens ist.

Es ist nämlich beim Menschen zu unterscheiden auf Grund seiner Zweieinheit aus Geist und Materie zwischen dem Menschen als intelligibler Person und dem Menschen als „Natur". Mit Person ist der Mensch gemeint, insofern er in der Freiheit über sich selbst (als Natur) verfügen kann und verfügt hat. Mit Natur ist hier alles gemeint, was diesem freien Handeln des Menschen als einer Person als Bedingung der Möglichkeit dafür vorausgeht, und eine die autonome Souveränität der Freiheit eingrenzende Norm bedeutet. Entsprechend der durchgängigen Struktur des menschlichen Handelns als eines Geistes in Materie ist auch in der existentiellen Entscheidung des Menschen über sich selbst eine doppelte Schicht zu unterscheiden: Die ursprüngliche intelligible Freiheitstat des Menschen als solche und deren notwendige Verleiblichung in dem, was wir im vulgären Sinn seine Handlungen nennen, die notwendig und immer auch Betätigung und Ingangsetzung der „Natur" des Menschen sind. Diese beiden Schichten der Freiheitshandlung des Menschen sind einerseits niemals voneinander trennbar: Die Freiheitstat des Menschen ist nie im Sinne eines reinen Existentialismus absolut schöpferisch, sondern immer wesentlich auch Unterwerfung unter die Gesetzlichkeit der Materie des freien Handelns (der „Natur" des Menschen, seiner „Leiblichkeit" in einem metaphysischen Sinn, der „Welt"); andererseits dürfen die intelligible ursprüngliche Freiheitshandlung und ihre Verleiblichung auch nie identifiziert werden, so wenig wie „Geist" des Menschen in Seele aufgeht, so wenig wie (scholastisch ausgedrückt) die *anima intellectualis* bloß *forma corporis* ist (so sehr sie dies auch als Geist ist). Damit ist eine eigentümliche reale Dialektik gegeben zwischen dem Freigewollten als solchem und dem in der Freiheit Getanen: Das in die Dimension

der Natur hinein durch die Person Vollzogene ist, weil für die Freiheitshandlung notwendig, Ausdruck und Offenbarung dieser Freiheitsentscheidung in der raumzeitlichen Materialität des Menschen, in seiner „Sichtbarkeit", und ist gleichzeitig, weil von der ursprünglichen Freiheit verschieden, auch Verhüllung dieser ursprünglichen Freiheitstat als solcher; die Offenbarung der personalen Entscheidung des Menschen in der raumzeitlichen Erscheinung des Menschen kann bloße, leere Erscheinung sein. Insofern der endlichen Freiheit des Menschen Natur als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausliegt, ist der Ausdruck der Freiheitstat des Menschen in der geschichtlichen Sichtbarkeit des Menschen immer wesentlich auch Übernahme des „Eindrucks", geschieht die Offenbarung seines Eigenen wesentlich immer auch in Übernahme des Fremden, der auferlegten Bestimmtheit seiner Natur (dessen, was z. B. Heidegger die „Geworfenheit des Menschen" nennen würde).

Die reale Einheit der Menschheit, von der vorhin die Rede war, als in der Freiheitstat des Menschen zu übernehmende naturale Dimension dieser personalen Entscheidung des Menschen ist nun konkret auch bestimmt durch die Menschwerdung des Wortes Gottes. Durch die Menschwerdung des Sohnes aus Maria, der Jungfrau, als einem Glied dieser einen Menschheit, ist das Wort Gottes selbst ein Glied dieser einen adamitischen Menschheit geworden und damit umgekehrt die eine Menschheit grundsätzlich und radikal zur übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes berufen worden. Diese Berufung zur übernatürlichen Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes, die als grundsätzliche und in der Welt real gegebene Tatsache schon durch die Menschwerdung Gottes gegeben ist, ist einerseits eine Wirklichkeit, die der personalen Entscheidung des Menschen vorausliegt, und andererseits, weil in der Fleischwerdung des Wortes Gottes vollzogen, eine Wirklichkeit, die der Dimension des Geschichtlichen, des Sichtbaren angehört und als faktische Bestimmung des Menschengeschlechtes im ganzen auch eine real-ontologische Bestimmung des Wesens eines jeden Menschen ist. Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine „Natur", so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst.

Diese Stellungnahme ist einerseits als geschehend an und in der „Natur" des Menschen (als der der Freiheit des Menschen vorgegebenen und diese normierenden Wirklichkeit) Ausdruck dessen, was der Mensch personal sein will, andererseits geschichtliche Sichtbarkeit des Heilswillens Gottes, die der Mensch in der personalen Entscheidung übernimmt.

Suchen wir nun das, was in ontologischer Abstraktheit gesagt wurde, uns in seinem sachlichen Gehalt noch mehr zu verdeutlichen. Dadurch, daß das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real-ontologisch die Menschheit auch schon im voraus zur faktischen gnadenhaften Heiligung der einzelnen Menschen, zum Volke der Kinder Gottes geworden. Nirgends, wo Menschen existieren, sind sie, konkret gesehen, bloß „reine Menschen" im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriffes des Menschen. Insofern die konsekrierte Menschheit eine reale Einheit von vornherein ist, existiert auch schon im voraus zu einer gesellschaftlichen und rechtlichen Organisation der Menschheit auf ihre Übernatürlichkeit, ihre in der Menschwerdung Gottes gegebene Hinordnung auf das ewige Leben hin ein „Volk Gottes", das sich so weit erstreckt wie die Menschheit, ein Volk Gottes, das seiner rechtlichen und gesellschaftlichen Organisation in dem, was wir gewöhnlich „Kirche" nennen, in ähnlicher Weise vorausliegt, wie ein bestimmtes geschichtliches Volk in der Ebene der innerweltlichen Wirklichkeit seiner Organisation im Staat vorausliegt. Diese reale Bestimmtheit der einen Menschheit zum Volke Gottes ist eine reale Wirklichkeit und keine bloß abstrakte Idee eines Seinsollenden (denn sie gründet in dem Zusammentreffen der naturalen Einheit des Menschengeschlechtes und der realen Fleischwerdung des Wortes Gottes), und zwar eine Wirklichkeit, die schon als solche der Dimension des geschichtlich Sichtbaren am Menschenwesen angehört (denn die Menschwerdung Gottes vollzieht sich in Jesus von Nazareth, im geschichtlichen Hier und Jetzt, im „Fleisch"). Andererseits ist diese reale und geschichtliche Wirklichkeit des Volkes Gottes, die der Kirche als rechtlicher und gesellschaftlicher Größe vorausliegt, doch eine solche, die eine weitere Konkretisation auf der Ebene des Gesellschaftlichen und Rechtlichen finden kann und nach dem Willen Gottes finden sollte, eben in dem, was wir Kirche nennen. Denn so sehr solche gesellschaftliche und rechtliche Größen in ihrer konkreten Bestimmtheit der freien Setzung des Menschen oder Gottes entspringen, so sehr können sie ebenso gleichzeitig Konkretisierung und Verdeutlichung einer der Freiheit des Menschen vorausliegenden Wirklichkeit sein. (Jeder konkrete Staat z. B. ist immer Setzung durch freie geschichtliche Entscheidung und trotzdem gleichzeitig Übernahme und Anerkennung einer Gegebenheit, die dieser freien, stiftenden Setzung vorgegeben ist und sich in dieser durchsetzt.) Es besteht also zwischen Volk Gottes (wenn wir uns terminologisch einmal auf diesen Ausdruck für die gemeinte Sache festlegen dürfen, ohne auf die Frage einzugehen, ob dieser oder ein anderer Terminus von dem traditionellen Sprachgebrauch her für die gemeinte Sache der geeignetste ist) und Kirche ein eigentümliches Verhältnis: sie liegen beide vom

einzelnen Menschen als Person her gesehen auf der Ebene des Sichtbaren, des Geschichtlichen, einer der Freiheitsentscheidung des einzelnen Menschen vorausliegenden Wirklichkeit, sie sind beide Ausdruck des liebenden Heilswillens Gottes in der Welt (denn auch die Annahme einer Menschennatur in die Einheit der Person des Logos ist als solche noch einmal bloßer Ausdruck, bloßes Sichtbarwerden jenes Heilswillens Gottes, der die Verbindung aller Menschen als Personen in Gnade und Glorie mit Gott meint), wobei aber die Kirche selbst noch einmal ein zwar frei durch Christus gestifteter, aber doch wesensgemäßer Ausdruck eben der Tatsache sein soll, daß die Menschheit in Christus Volk Gottes ist. Angesichts dieser Beziehungen ist es z. B. darum auch nicht verwunderlich, daß die Tradition teilweise wenigstens in einem weiteren Sprachgebrauch schon die durch die Inkarnation konsekrierte Menschheit, das „Volk Gottes", Kirche nennt und so die grundsätzliche Gründung der Kirche schon in der Menschwerdung geschehen läßt. Das Volk Gottes hat eine reale, wenn auch über eine freie Setzung des Gottmenschen laufende Hinordnung hin auf die Kirche als einer gesellschaftlichen und rechtlichen Größe. Wo und insoweit also Volk Gottes gegeben ist, insoweit ist auch schon, und zwar unabhängig vom Willen des einzelnen Menschen, wurzelhaft Kirche gegeben. Wo und insoweit somit der personale Wille zum Volke Gottes gegeben ist, dort und insoweit ist eine Wirklichkeit ergriffen, die eine reale Ausrichtung daraufhin hat, sich in der Kirche auf der Ebene des Rechtlichen und Gesellschaftlichen zu konkretisieren. Nach dem Gesagten gehört aber die Gliedschaft am Volke Gottes zu den Bestimmungen einer konkreten Menschennatur, weil jede von ihnen notwendig und unaufhebbar Glied der einen Menschheit ist, die durch die Menschwerdung Gottes real zum Volke Gottes wurde. Wenn daher ein Mensch seine konkrete Menschennatur in seiner Freiheitsentscheidung total übernimmt (welche Bedingungen dafür notwendig sind, braucht uns in diesem Zusammenhang nicht zu beschäftigen) und so zum Ausdruck seiner eigenen Freiheitsentscheidung für Gott macht, gewinnt seine Freiheitshandlung einen Ausdruck, der gleichzeitig Ausdruck des eigentlichen gnadenhaften Heilswillens Gottes ist, weil sie notwendig auch die Gliedschaft am Volke Gottes bejaht, die als Weiterung des Willens zur Menschwerdung seines Wortes geschichtlich greifbarer Ausdruck des Willens Gottes zur inneren Begnadung des Menschen als Person ist. Wo immer also der Mensch im freien Akt seiner gnadenhaften Rechtfertigung durch Glaube und Liebe als Person seine konkrete Naturwirklichkeit total übernimmt, wird die Gliedschaft am Volke Gottes Ausdruck dieses rechtfertigenden Aktes. Der Rechtfertigungsakt hat also selbst als seinen Ausdruck eine von ihm ver-

schiedene Wirklichkeit bei sich, die die Gliedschaft am Volke Gottes ist, welche selbst wiederum eine reale Hinordnung auf die Gliedschaft an der Kirche im eigentlichen Sinne hat. Wenn der Rechtfertigungsakt somit als *votum Ecclesiae* aufgefaßt wird, so ist er nicht bloß ein Akt, der intentional als seinen impliziten Gegenstand die Kirche anzielt, sondern er ist ein geistig-persönlicher Akt, der insofern schon ein Stück von Kirche notwendig real in sich schließt, als er der real ontologische Vollzug der Gliedschaft am Volke Gottes ist. Als Glaube und Liebe ist der Rechtfertigungsakt Tat der geistigen Person, als Akt des konkreten Menschen als eines Gliedes an der einen durch die Menschwerdung konsekrierten Menschheit hat er gleichzeitig und notwendig eine Wirklichkeit in sich, die, obwohl Ausdruck der personalen Tat, dennoch von dieser verschieden ist und als Gliedschaft am Volke Gottes quasi-sakramentale Natur hat. Weil der Mensch eben konkreter, leiblicher, mit Christus blutsverwandter Mensch ist, geschieht das *votum Ecclesiae* gar nicht in einer schlechterdings außersakramentalen, rein unsichtbar gnadenhaften Innerlichkeit, sondern ist als Akt des konkreten Menschen wesensnotwendige Übernahme der quasi-sakramentalen Struktur, die der Menschheit und somit dem einzelnen Menschenwesen als dem Volk Gottes, bzw. dem Glied an diesem Volk auf Grund der Menschwerdung Gottes notwendig eignet. Das *votum Ecclesiae* ersetzt somit nicht als „guter Wille" zur Kirche die reale Zugehörigkeit zur Kirche, sondern als personale Übernahme jener auch schon in der Ebene des Geschichtlichen und Sichtbaren liegenden Gliedschaft am Volke Gottes, in der schon eine reale Hinordnung auf die Gliedschaft an der Kirche als gestifteter Gesellschaft gegeben ist. Die reale Zugehörigkeit ist darum nicht deshalb bloß hypothetisch mittelhaft notwendig, weil sie durch einen übernatürlich-sittlichen Akt des Menschen als einer moralischen Größe ersetzt werden könnte, sondern weil dieser Akt selbst schon unvermeidlich zu der Dimension der Sichtbarkeit des Heiles gehört, in der auch die Kirche im eigentlichen Sinne liegt. Umgekehrt: Der Satz der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der Kirche ist ein Satz, der insofern keine Ausnahme durch die Rechtfertigungsmöglichkeit im *votum Ecclesiae* erleidet, als diese Heilsnotwendigkeit der Kirche immer wenigstens das mit Kirche meint und meinen muß, was wir Volk Gottes genannt haben, und dieses freilich auch immer meinen kann. Weil „Volk Gottes" eine objektive und der Willkür des einzelnen Menschen entzogene Hinordnung auf Kirche im eigentlichen Sinne hat, ist der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zum Volke Gottes keine Beeinträchtigung des Satzes von der Heilsnotwendigkeit der Kirche im eigentlichen Sinne. Denn dort, wo der Mensch bewußt und frei schuldhaft die Zugehörigkeit zur Kirche im eigentlichen Sinne aus-

schließt, stellt er sich gegen seine Gliedschaft am Volke Gottes, so daß auch diese ihm nicht mehr zum Heile, sondern zum Verderben wird. Wir können hier nicht mehr auf die Frage eingehen, warum, bzw. warum nicht auch die bloße Gliedschaft am Volke Gottes, wie die an der eigentlichen Kirche durch die Taufe, jenen Menschen die Gnade und das übernatürliche Heil vermittelt, die eines personalen Aktes nicht fähig sind. Für den Fall, daß man eine solche Voraussetzung auch bei den unmündig sterbenden Kindern als tatsächlich nicht bestehend annehmen könnte, würde sich ja dieses Problem von vornherein als nur zum Schein bestehend auflösen.

Diese nur dürftig andeutenden Ausführungen sollten nur das eine zeigen: die Sachproblematik der Vereinbarkeit der mittelhaften Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche weisen in die Richtung der Annahme einer Mehrschichtigkeit der Wirklichkeit der Kirche, und zwar jetzt nicht in dem Sinne, daß zum vollen Begriff der Kirche sowohl die rechtliche und gesellschaftliche Organisation, „Kirche" genannt, gehört als auch die gnadenhafte Verbindung des Menschen mit Gott, sondern in dem Sinne, daß Kirche als Sichtbarkeit und Zeichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott selbst noch einmal eine doppelte Wirklichkeit umfaßt: Kirche als gestiftete rechtliche Organisation und „Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit". Die Frage nach der Zugehörigkeit zur Kirche als des notwendigen Heilsmittels muß diese beiden Wesensschichten in der Kirche als dem Sakrament des Heiles unterscheiden. Dann wird wohl die mittelhafte Heilsnotwendigkeit der Kirche, obwohl sie von beiden Wesensschichten der Kirche ausgesagt werden muß, leichter zu versöhnen sein mit dem Satz von der Heilsmöglichkeit eines Menschen außerhalb der Kirche, ohne daß diese Heilsnotwendigkeit zu einem bloß verbal aufrechterhaltenen Prinzip verflüchtigt wird.

DAS WIRKEN DER MENSCHHEIT CHRISTI ZU UNSEREM HEIL NACH DEM HL. THOMAS VON AQUIN

Von Franz Mitzka S. J., Innsbruck

Die alte Kontroverse, wie die seit dem Trienter Konzil feststehende Instrumentalursächlichkeit der Sakramente näher zu erklären sei, tritt gegenwärtig etwas zurück hinter der damit verbundenen, aber weitergreifenden Frage nach der Ursächlichkeit der Menschheit Christi. Von hier aus führen Verbindungslinien zum Erlösungsbegriff, zur Auffassung vom mystischen Leib Christi und somit von der Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus. Wenn damit die Fruchtbarkeit der Kontroverse ins Licht gestellt ist, so wächst auch der Fragenkomplex und es ist Gefahr, daß die Fragestellung nicht am entscheidenden Punkt ansetzt. Manche populärtheologische Spekulationen tun ein übriges, um den Gegenstand zu verwischen. Die theologische Literatur behandelt die Lehre von der Heilsursächlichkeit der Menschheit Christi meist im Zusammenhang mit dem hl. Thomas. Dabei werden entweder Abhängigkeitsfragen untersucht, wie es Backes[1] hinsichtlich der griechischen Kirchenväter unternimmt, teilweise auch Tschipke[2], oder es wird eine unmittelbare Exegese der Thomastexte unternommen, wie bei van Meegeren[3], der eine zwar fleißige, aber von den Mängeln einer Erstlingsarbeit nicht freie Studie liefert. Da aber die Lehre des hl. Thomas, wie alle zugeben, aus einer immer konsequenteren Anwendung der philosophischen Begriffe auf die Christologie erwächst, so wird man am ehesten zu einem Verständnis des Aquinaten kommen, wenn eben diese Begriffe klargestellt sind und dann untersucht wird, welche Auffassungen von der Wirksamkeit der Menschheit Christi mit ihnen vereinbar sind.

Die Instrumentalursache im Verhältnis zur Prinzipalursache

An erster Stelle ist hier der Begriff der Instrumentalursache zu behandeln. Es ist bekannt, wie vielfältig Thomas dieses aristotelische Lehrstück zur Klärung theologischer Probleme an-

---

[1] J. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1931, 270—287

[2] Th. Tschipke O. P., Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, Freiburg 1940.

[3] D. van Meegeren O. E. S. A., De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta divi Thomae doctrinam, Venlo o. J. (1939).

wendet[4]. Aus seinen über fast alle Werke verstreuten Aufstellungen über die Instrumentalursächlichkeit seien nur diejenigen herausgehoben, die für unsere Untersuchung notwendig sind. Das Charakteristische des *instrumentum* ist seine Einheit mit der *causa principalis* im Handeln und zugleich die Unterordnung. *Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum*[5]; *Instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis*[6]; *Instrumentum participat operationem principalis agentis*[7]. Verfolgt man nun die Anwendung dieses Begriffs auf die „*instrumenta*", die Thomas gelegentlich anführt, so ergibt sich eine Verschiedenheit, die, was man vielleicht in den vielen Kontroversen nicht beachtet hat, nicht zu einer bloßen Spezifizierung eines allgemeinen Begriffs „*causa instrumentalis*" führt, sondern diesen geradezu als analog erscheinen läßt. Dies zeigt ein Vergleich zweier Stellen in der *Summa contra Gentes*. Ausgehend von der allgemeinen Definition der Instrumentalursache: *Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum*, bringt der hl. Lehrer 2, 21 die beiden Beispiele: *sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo et serra operatur ad factionem scamni secando*. Lassen wir das erste Beispiel beiseite, das vielleicht wegen der uns fernliegenden naturwissenschaftlichen Anschauungen des Mittelalters dunkel ist, so zeigt das Beispiel von der Säge, daß hier eine *actio* des Instrumentes überhaupt nur durch die aktive Einwirkung der Prinzipalursache zustande kommt. Diese vorausgesetzt, wirkt die Säge allerdings auch *per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi*. Wesentlich anders ist der Einfluß der Prinzipalursache in dem Beispiel, das Thomas CG 3, 47 anführt: *Quidquid applicat virtutem activam ad agendum dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis quae est per ignem*. Daß Thomas hier an wirkliche Instrumentalursächlichkeit denkt, beweisen die unmittelbar folgenden Worte: *Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo*. Zwischen der *motio* im Beispiel von der Säge und der *applicatio* des Feuers durch den Koch ist aber ein wesentlicher Unterschied: die *motio*, wie sie im ersten Text verstanden wird, teilt dem Instrument etwas Neues mit, allerdings keine Seinsvollkommenheit, sondern nur eine *intentio*, wie Thomas es öfter nennt[8], aber doch eben eine Verände-

[4] Vgl. E. Hugon, La causalité instrumentale, Paris 1907; J. Stufler, Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis: ZkTh 42 (1918) 719.

[5] 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5.

[6] Pot. q. 3 a. 4.

[7] 3 q. 19 a. 1.

[8] Vgl. H. D. Simonin O. T., La notion d'‚intentio' dans l'oeuvre de S. Thomas d'Aquin: Revue des sciences phil. et théol. 19 (1930) 445—463.

rung, in deren Kraft die untergeordnete Ursache wirkt. Im zweiten Fall wirkt die Instrumentalursache kraft der ihr unabhängig vom *agens principale* innewohnenden Form des Feuers. Der Koch braucht am Feuer selbst überhaupt nichts zu verändern, sondern er stellt — *applicat* — die Speise nur hinzu. Stufler, der in dieser Stelle mit Recht einen wahren Fall von Instrumentalursächlichkeit im Sinn des hl. Thomas sieht[9], unterscheidet zwischen der *„motio Dei entitativa"*[10] und der *motio applicativa*[11]. Wenn auch bei Thomas und im allgemeinen Sprachgebrauch in beiden Beispielen der Ausdruck „Werkzeug" verwendet wird, so ist es doch ein verschiedener — analoger — Sinn, wenn das Bewegtwerden des Werkzeuges zur Tätigkeit, worin gerade seine Werkzeuglichkeit liegt, das eine Mal durch eine Veränderung am Werkzeug, das andere Mal ohne eine solche geschieht. Bei unserer Untersuchung brauchen wir uns mit den Instrumenten, die einzig und allein appliziert werden, nicht zu beschäftigen, da es ohneweiters klar ist, daß die natürlichen Formen der Geschöpfe den übernatürlichen Effekt nicht durch bloße Applikation hervorbringen können.

Für die Begriffsbestimmung der Instrumentalursachen der ersten Art kommt nun alles darauf an, worin die von der Prinzipalursache in ihnen hervorgebrachte Veränderung besteht, kraft deren sie ihre Kausalursächlichkeit ausüben. Die Lehre des jungen Thomas hierüber finden wir 4 Sent. d. 1 q. 1 a. 4 sol. 2. Während die in der Prinzipalursache wirksame Kraft *aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura* ist, sagt Thomas von der Kraft, die das Instrument von der Prinzipalursache empfängt und durch die es wirkt: *non est ens completum, sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum;* und noch einmal einige Zeilen später: *non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum.* Und diese *„entia"* würden „nach dem Gebrauch" *intentiones* genannt. Das beigefügte Beispiel von der Veränderung, die der gesehene Körper durch die Farbe in der Luft hervorruft und durch die er auf das Auge wirkt, leidet wieder unter der Unklarheit der mittelalterlichen Naturwissenschaft und bleibt daher für uns zur Erklärung besser beiseite. Bedeutend mehr sagt uns die Anwendung dieser Lehre von der *virtus instrumentalis* auf die Gnadenwirksamkeit der Sakramente[12]: *materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter.* Die geisti-

[9] ZkTh 42 (1918) 736.
[10] J. Stufler, De Deo operante, Innsbruck 1923, 65.
[11] Ebd. 79.
[12] A. a. O., sol. 1.

ge Kraft der Prinzipalursache bedient sich eines materiellen Gegenstandes, um auf die Erkenntniskraft eines oder vieler anderer Geistwesen zu wirken; denn das allein ist die Funktion des Zeichens, dafür allein ist es Instrument. An diesem Beispiel vom Zeichen als Instrument ist klar ersichtlich, daß die *virtus instrumentalis* keine ontische Vervollkommnung des Dinges ist, das von der geistbegabten Prinzipalursache als Zeichen verwendet wird; denn es bleibt dasselbe Ding, z. B. eine Übergießung mit Wasser, wenn es nicht als Zeichen verwendet wird. *Aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti*[13]. Da aber das Ding als Zeichen doch wieder in die reale Ordnung eingreift, da es eine Erkenntnis hervorruft und gegebenenfalls ein rationales Wesen zum Handeln bestimmt und damit zum Setzen eines physischen Effektes, so ist es *ens in via* oder *intentio*.

Die soeben zitierte Stelle aus Ver. zeigt, daß Thomas hier die gleiche Auffassung von der *virtus instrumentalis* vertritt wie im Sentenzenkommentar. Wieder wird betont, daß die Bewegtheit des Instrumentes ein *actus incompletus* ist[14], auch das Beispiel von der Bewegung der Luft beim Sehakt kehrt wieder und die instrumentale Wirksamkeit des Zeichens wird noch klarer hervorgehoben: *Haec actio* (des Sakramentes) *attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quae huiusmodi actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis*[15]. Hier steht auch die klassische Formel: *Sacramenta significando causant*[16]. Vielleicht am klarsten drückt er die *virtus instrumentalis* aus ad 17, wo er die Frage beantwortet, was die *virtus naturalis* zur *virtus instrumentalis* des Sakramentes hinzufügt: *Actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti, inquantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et inquantum sacramenti significatio per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.* Also besteht die *virtus naturalis* des Sakramentes in der *applicatio* und in der Funktion des Tragens der *significatio*, die *virtus instrumentalis* aber in der *significatio* selbst.

In der theologischen Summe 3 q. 62 a. 1 kehrt die Lehre des Sentenzenkommentars in gedrängter Form wieder. Dies zeigt sich schon in der Ähnlichkeit des Aufbaues der Gedanken. Wie in der oben

[13] Ver. q. 27 a. 4 ad 10.
[14] Ver. q. 27 a. 4 ad 4.
[15] Ebd. ad 2.
[16] ad 13.

untersuchten qc. 5 wird hier im *corpus articuli* zunächst die Lehre von den Sakramenten als bloßer *condicio gratiae* zurückgewiesen: Thomas verwendet wieder das Beispiel von der Bleimünze, zitiert wieder den Bernhardtext, nach dem die Wirkung der Sakramente mit der Überreichung des Buches bei der Verleihung des Kanonikates, des Stabes bei der Abtweihe und des Ringes bei der Bischofsweihe verglichen wird. Sodann folgt wieder die Unterscheidung der Ursache in die *principalis* und die *instrumentalis*, von der wieder gesagt wird: *non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente.* Dann kehrt das Beispiel von der Axt wieder. Ebenso wird die *virtus instrumentalis* als die Zeichenkraft des Sakramentes bestimmt (ad 1): *causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente; et secundum hoc sacramenta novae legis simul sunt causae et signa, et inde est, quod, sicut communiter dicitur, ‚efficiunt quod figurant'.* Wenn es also ad 2 heißt, das Sakrament bringe die übernatürliche Wirkung hervor *inquantum est instrumentum virtutis divinae* (in Sent.: *inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae)*, so ist dies so zu verstehen, daß es durch die Prinzipalursache die Zeichenkraft und damit die *virtus instrumentalis* erhalte. Wie in Sent. und Ver. ist die *virtus instrumentalis* ein *esse fluens, et incompleta in esse naturae*[17]. Wenn noch ein Zweifel bliebe, daß die *virtus instrumentalis* der Sakramente nach Thomas in der Zeichenkraft und in ihr allein besteht, so wird er durch einen Vergleich von 3 q. 62 a. 4 ad 1 und ib. ad 3 behoben. Im ersten Text wird die Frage, wieso ein materielles Instrument eine *virtus spiritualis*, das heißt die Kraft, einen geistigen Effekt hervorzubringen, haben könne, mit dem Vergleich des menschlichen Wortes erklärt: *sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis.* In Ver. q. 27 a. 4 ad 2 hatte Thomas geschrieben, das Sakrament wirke auf die Seele *inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum!* Und von dieser *virtus spiritualis* sagt nun Thomas 3 q. 62 a. 4 ad 3: *ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti.*

Der hl. Thomas hat also seine Ansicht über die *virtus instrumentalis* der Instrumente im strengen Sinn des Wortes, das heißt: die im eigentlichen Sinn *mota movent*, niemals geändert und ebenso wenig seine Lehre über die *virtus instrumentalis* der Sakramente. Ja, es ist in diesem Punkt nicht einmal eine wesentliche Entwicklung festzustellen.

---

[17] Ebd. a. 3 corp. und ad 3.

Da die *virtus instrumentalis* dem Instrument von der Prinzipalursache verliehen wird, ist die *actio instrumentalis* bei den Instrumenten im strengen Sinn des Wortes mit der *actio* der Prinzipalursache schlechthin identisch; anders bei den Instrumentalursachen, die *per propriam formam* wirken. Thomas macht auf diesen Unterschied aufmerksam: *Instrumentum dicitur aliquid agere ex eo, quod movetur a principali agente, quod tamen praeter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est; sic igitur actio instrumenti, inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quaedam*[18]. Es kann sich bei dieser *operatio* des Instrumentes *prout est res quaedam* nicht einfachhin um die sogenannte *actio naturalis* des Instrumentes handeln; denn diese ist nach Thomas der Instrumentalursächlichkeit wesentlich, wie später noch genauer dargelegt wird, — hier aber sagt der hl. Lehrer: *potest*.

Eine zweite Einteilung des Instrumentalbegriffes ist die des *instrumentum separatum* und *instrumentum coniunctum*. In dem oben zitierten Text des Sent.[19] erscheinen als Beispiele von Instrumentalursachen nicht nur die Axt sowie die Luft, durch die der sichtbare Körper auf das Auge wirkt, sondern auch die Wärme des Organismus, *inquantum est instrumentum animae vegetabilis*[20]. Nun gehört aber sowohl das Lebensprinzip wie sein „Instrument", die Wärme, zum Organismus; sie sind in ihm zu einem Ganzen verbunden[21]. Die Art, wie sich etwa der Tischler der Axt bedient, um ein Möbelstück herzustellen, und die Art, wie das vegetative Lebensprinzip die Wärme anwendet, um die Lebensvorgänge zu bewirken, ist wesentlich verschieden: im ersten Fall ist der Einfluß der Prinzipalursache auf das Instrument der einer *causa efficiens*, im zweiten der einer *causa materialis*. Daraus ergibt sich eine zweite Analogie des Instrumentalbegriffes. Daß wir hier im Sinn des hl. Thomas denken, zeigt eine Stelle, in der er sich grundsätzlich über den Zusammenhang der *causa principalis* mit dem *instrumentum coniunctum* äußert: *In actionibus naturalibus formae substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis, sicut propriis instrumentis; ut dicitur in 2 de anima, quod calor naturalis est, quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis ... Huiusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso, quo a principiis essentialibus causantur*[22]. Da es sich bei den Qualitäten um Akzidenzen handelt, kann dieses *causantur* nur von der Materialursächlichkeit verstanden werden. So sagt Thomas a. a. O. zur Schwierigkeit, wie die eucharistischen Spezies äußere Wirkungen hervorbringen können: nachdem

[18] 3 q. 19 a. 1 ad 2.
[19] 4 d. 1 q. 1 a. 4.
[20] sol. 1.
[21] 2 Sent. d. 1 q. 1 a. 4 ad 5.
[22] 4 d. 12 q. 1 a. 2 sol. 2; vgl. 2 d. 1 q. 1 art. 4 ad 5.

die Akzidenzen ihre *virtus instrumentalis* von der Brotsubstanz erhalten haben, wirken sie weiter, da der Einfluß der Substanz durch das göttliche Wirken ersetzt wird. — Ähnlich 4 Sent. d. 44 q. 3 a. 3 sol. 1 vom Verhältnis der Seele zu den Akten, die unmittelbar von den körperlichen Kräften ausgehen: *Videmus autem manifeste, quasdam operationes quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed coniuncti* (nämlich des Körpers), *quia non explentur nisi mediante corpore, ut videre, audire et huiusmodi; unde oportet quod istae potentiae sint coniuncti sicut subiecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi.* Über die Art dieser Kausalität sagt er einige Zeilen später unmißverständlich: *Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum, quae sunt actus organorum; sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum, quae compositum naturaliter consequuntur*[23].

Mit Recht verweist also van Meegeren[24] gegen Backes[25] darauf, daß der Begriff des *instrumentum coniunctum* weder eine Originalschöpfung des Aquinaten noch unter dem Einfluß der griechischen Väter von ihm gebildet wurde. Er entwickelt vielmehr die Unterscheidung zwischen *instrumentum coniunctum* und *separatum* im Aristoteleskommentar zu De anima im Anschluß an das vom Stagiriten gebrauchte Beispiel vom Steuermann, der mit der Hand durch die Ruderstange das Fahrzeug lenkt[26]. Wenn sich der hl. Thomas sodann bei der Anwendung dieses Begriffes auf die Menschheit Christi öfter auf Johannes Damascenus beruft, so soll dieser damit nicht als seine „Quelle" (Backes) angegeben werden, sondern als bloße „autoritas", womit Thomas die Anwendung des philosophischen Begriffes *instrumentum coniunctum* auf die Menschheit Christi theologisch rechtfertigt.

Diese aristotelische Deutung des *„organon divinitatis"* vollzieht Thomas bereits mit aller Klarheit im Sentenzenkommentar. Die Zweiheit und zugleich Einheit der Tätigkeiten in Christus erklärt er in diesem Sinn: *Non potest esse eadem actio numero per essentiam, principalis agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subiectis; sed dicitur una secundum quid, inquantum scilicet instrumentum non agit nisi motum a principali agente et agit in virtute principalis agentis: et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, inquantum ipsa humanitas est in-*

[23] Vgl. 1 q. 77 a. 1 ad 3. 4; ebd. a. 5 ad 1.
[24] A. a. O., 25.
[25] A. a. O., 215.
[26] In 2 de anima l. 9.

strumentum Deitatis[27]. Vom philosophischen Begriff des *instrumentum coniunctum* fällt nun ein Licht auf die Art, wie die Menschheit Christi die *virtus instrumentalis* erhält: *Caro dicitur deificata ... et etiam quia abundantius dona divinitatis participat ex hoc quod est unita divinitati, et quia est quasi instrumentum* (man beachte die Andeutung der Analogie des Instrumentalbegriffs durch das „*quasi*"), *per quod divina virtus salutem nostram operatur. ... Virtus autem agentis aliquo modo (!) est in instrumento, quo mediante aliquid agit*[28]. Die *dona divinitatis* und mit ihnen die *virtus instrumentalis* in Bezug auf unser Heil hat also die Menschheit durch die hypostatische Union. *Sicut ferrum urit propter ignem sibi coniunctum, ita actiones humanitatis Christi erant propter divinitatem unitam, cuius quasi organum erat ipsa humanitas*[29]. Die *virtus instrumentalis* wird also der heiligsten Menschheit von der Gottheit nicht auf der Linie der effizienten Kausalität übertragen, sondern entspricht etwa der Art, wie der Leib Instrument der Seele ist. Dies sagt Thomas klar in der philosophischen Summe: *Relinquitur ergo ut attendatur similitudo* (der Vereinigung von Gottheit und Menschheit) *secundum quod anima unitur corpori ut instrumento; ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant* (man ersieht daraus, daß Thomas nicht primär durch die Väter zu dieser Erklärung veranlaßt wurde, sondern durch Aristoteles), *qui humanam naturam in Christo organum quoddam divinitatis posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae. Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta ... Sed humana natura in Christo assumpta est, ut instrumentaliter operetur ea, quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam*[30]. Was demnach also die Einheit zwischen Leib und Seele für die Übertragung der *virtus instrumentalis* bedeutet, das ist die hypostatische Union für die Übertragung der Instrumentalkraft an die Menschheit; so Thomas a. a. O. wenige Zeilen später: *Nihil igitur prohibet secundum hunc modum* (wie der Intellekt dem körperlichen Sprechorgan die Instrumentalkraft verleiht) *ponere unionem humanae naturae ad Verbum, quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum, non separatum, sed coniunctum; nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet nec Verbum est eius forma, pertinet tamen ad eius personam.* So kann Thomas einen monotheletisch angehauchten Text des Ps.-

[27] 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 4.
[28] 3 d. 5 q. 1 a. 2 ad 6.
[29] Ver. q. 29 a. 4.
[30] CG 4, 41.

Dionysius, nach dem durch die hypostatische Union in Christus eine *nova actio* entstehe, dahin katholisch interpretieren: *Pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati coniunctum in unitate personae; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio*[31]. In diesem Sinn sind also die Texte zu verstehen, nach denen die menschliche Natur die Instrumentalkraft erhält oder besitzt *per Verbum sibi unitum*, wie: *Et sicut caro Christi sanctificata est et virtutem sanctificandi habet per Verbum sibi unitum, ita et res sacramentorum etc.*[32], oder wenn er von der Gewalt Christi, das eigene Leben vor den Verfolgern zu schützen, sagt: *quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei coniuncta in unitate personae*[33].

Thomas hat also den aus Aristoteles geschöpften Begriff des *instrumentum coniunctum* stets unverändert festgehalten und auch dessen Anwendung auf die Menschheit Christi läßt keine wesentliche Entwicklung erkennen. Daraus ergibt sich die wichtige Feststellung, daß die heiligste Menschheit die Instrumentalkraft zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen nicht durch effizienten Einfluß der Gottheit auf sie erhält, sondern durch die hypostatische Vereinigung selbst.

II. Die Instrumentalursache und ihr Effekt

Aus dem Satz, daß das Instrument seine Wirkkraft auf eine der beiden genannten Weisen von der Prinzipalursache empfängt, folgt für sein Verhältnis zum Effekt, daß der ganze Effekt, nicht nur ein Teil von ihm, von der Instrumentalursache abhängt. So kann man die Tätigkeiten der Gottheit und Menschheit in Christus *una actio* nennen, *quantum ad unum effectum, qui dicitur opus operatum, vel apotelesma secundum Damascenum, sicut mundatio leprosi*[34]. Daher ist der ganze Effekt in der Instrumentalursache enthalten, wenn auch nur per *modum intentionis*[35]. Dasselbe Heil der Menschen wird von der Gottheit und Menschheit Christi gewirkt: *non enim est alia salvatio, qua salvat humanitas Christi, et divinitas eius*[36]. So ist die Gnade in den Sakramenten enthalten[37], *sed sortitur effectum interiorem ex virtute principalis agentis, quod est Deus*[38].

---

[31] Un. Verb. incarn. a. 5 ad 1.
[32] De artic. fidei et Eccl. sacr.
[33] 3 q. 47 a. 1.
[34] 3 Sent. d. 18 q. 1 a. 1 ad 1.
[35] 4 Sent. d. 1 q. 1 a. 4 sol. 4
[36] 3 q. 19 a. 1 ad 2.
[37] Ebd. ad 1 und 2; 3 q. 62 a. 3 ad 3.
[38] 3 q. 64 a. 1.

Es wäre jedoch ein Fehlschluß — und er ist in der Kontroverse nicht immer vermieden worden —, wenn man daraus folgern würde, das Instrument bewirke den Effekt nur durch die Instrumentalkraft. Vielmehr ist es nach Thomas dem Instrument wesentlich, daß es mit der *virtus instrumentalis* zugleich durch eine *virtus naturalis* oder *propria* tätig sei. *Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet, prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de anima, ex natura propria habet dissolvere et consumere, et huiusmodi effectus; sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem*[39]. Handelt es sich hier im Beispiel um ein *instrumentum coniunctum*, so sagt Thomas einige Zeilen später dasselbe vom *instrumentum separatum: Omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum, qui competit sibi, inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scamni.* Diese Lehre hält Thomas konsequent fest: *Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam, aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae*[40]. Ebenso in der theologischen Summe[41], wo das gleiche Beispiel fast mit denselben Worten verwendet wird. Wenn also Thomas den philosophischen Begriff der *causa instrumentalis* in der Theologie auf die Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen durch geschaffene Ursachen anwendet, so muß dieser auch unter der Rücksicht der *virtus naturalis* durch Thomas Anwendung finden und eine Theorie auf diesem Gebiet, in der die *virtus naturalis* keinen Raum hätte, könnte sich jedenfalls nicht auf den Aquinaten berufen. Der hier in Betracht kommende Fragenkomplex läßt sich auf zwei Hauptgebiete reduzieren: die Wirksamkeit der Menschheit Christi und die Wirksamkeit der Sakramente. Die von der Menschheit Christi hervorgebrachten übernatürlichen Wirkungen bestehen a) in den Wundern, die Christus in seinem sterblichen Leben gewirkt hat, b) in der zukünftigen Auferstehung von den Toten, c) in der Gnade und den mit ihr verbundenen Wirkungen in der Seele. Dies sind die Punkte, in denen die Lehre des hl. Thomas über unseren Gegenstand zum Ausdruck kommt. Besteht hierüber Klarheit, so lösen sich von selbst die Fragen nach dem Einfluß anderer geschöpflicher Ursachen übernatürlicher Effekte, wie: der Kirche und des Sakramentenspenders.

---

[39] 4 Sent. d. 1 q. 1 a. 4 qc. 5.
[40] Ver. q. 27 a. 4.
[41] 3 q. 62 a. 1 ad 2.

Die Frage, ob der Menschheit Christi die Allmacht zukomme, beantwortet Thomas mit einem strikten Nein, sowohl hinsichtlich der Tatsache wie der Möglichkeit, da die Unendlichkeit im Wirken die Unendlichkeit des Wesens voraussetzt[42]. Anfangs spricht er mit einem gewissen Zögern von einer Machtausstattung der Menschheit im größtmöglichen Grad: *Credo tamen quod omnis potentia quae alicui creaturae communicari potest, sibi communicata fuit multo abundantius, ut scilicet materia elementaris magis obediret sibi ad nutum quam activis qualitatibus vel etiam virtuti caelesti; et quod magis potuisset movere caelum quam aliquis angelus, si tamen angeli movent orbes*[43]. Die göttliche Allmacht kommt dem Menschen Jesus nur durch *communicatio idiomatum* zu[44]. Ähnlich unbestimmt äußert er sich 3 d. 18 q. 1 a. 1 ad 1: *Humana actio ipsius Christi participabat aliquid de perfectione divinae naturae, sicut intellectus eius aliis eminentius intelligebat ex virtute divini intellectus sibi in persona coniuncti.* Die merkbare Unsicherheit kann sich jedoch nur auf den Umfang dieser „relativen" Allmacht der Menschheit Christi beziehen; denn die Tatsache der Wunderkraft steht außer allem Zweifel. Die theologische Summe bietet in dieser Hinsicht einen Fortschritt, als dort der Umfang der Wundermacht der Menschheit Christi klar angegeben wird: *Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi ei uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem.* Ausgenommen ist die Schöpfermacht und die ihr korrespondierende Macht zur Annihilation[45]. Über die Art der geschöpflichen Wunderkraft und ihrer Wirkung äußert sich Thomas mit aller Klarheit in Pot. q. 6. Zunächst unterscheidet er zwischen den *miracula* im eigentlichen Sinn und den *mirabilia*, das heißt Vorgängen, die unsere Verwunderung erregen, weil ihre Ursache verborgen ist. Diese können auch von Geistern hervorgebracht werden *per motum localem*[46]. Der Engel kann nicht unmittelbar eine Form in der Materie hervorbringen, sondern er kann nur auf die Körper einwirken[47]. Die eigentlichen Wunder kann Gott allein *per auctoritatem* wirken. Eine geschöpfliche Mitwirkung kann bei den Engeln auf dreifache Weise gedacht werden: moralisch durch Erbitten des Wunders, physisch dispositiv: *sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam*, und endlich: *quod etiam operentur aliquid*

[42] 3 d. 14 q. 1 a. 4; 3 q. 13 a. 1; Comp. th. c. 70.
[43] 3 d. 14 q. 1 a. 4.
[44] Ebd. ad 1; 3 q. 13 a. 1 ad 1.
[45] 3 q. 13 a. 2.
[46] Pot. q. 6 a. 1; CG 3, 102.
[47] Ebd. ad 1.

coagendo. Während die zweite Art der Mitwirkung den Engeln allein möglich ist, kann die erste und dritte auch den Heiligen zukommen, so daß bei diesen also eine moralische Mitwirkung und eine andere, die Thomas *potestativa* nennt, in Betracht kommt. Bei dieser verhält sich das Geschöpf *ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem, non quasi aliqua virtute habitualiter in eis manente vel gratuita vel naturali in actum miraculi possint ... sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis.* Worin nun die von Gott mitgeteilte und durch den Heiligen oder Engel wirkende *intentio* besteht, wird ebenfalls klar gesagt: *Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum*[48]. Die *actio naturalis* des Geschöpfes besteht also darin, daß durch sie der göttliche Akt, das physisch wirksame *imperium*, sichtbar wird, — die *virtus instrumentalis* in der von Gott mitgeteilten Zeichenkraft. Im a. 9 wird die moralische Mitwirkung der Heiligen ergänzt, indem gesagt wird, sie könne *impetrando* und *merendo* erfolgen. Die Mitwirkung *per potestatem* wird auf die gleiche Weise erklärt; der Glaube mache den Menschen deshalb geeigneter dafür, *quia cum miracula ex potestate per modum cuiusdam imperii fiant, illud praecipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum.* Von der Menschheit Christi ist nicht ausdrücklich die Rede; aber am Schluß des a. 4 wird in der gemeinsamen *responsio ad obiecta* ganz allgemein gesagt, Gott wirke die Wunder *per auctoritatem*, die Kreaturen jedoch *per potestatem* und *ministerio.* Also bezieht sich die vorher gegebene Darlegung auf a l l e geschöpfliche Mitwirkung zum Wunder. Dieser Schluß wird bestätigt durch 3 q. 13 a. 2 ad 3, wo es heißt, die Seele Christi habe die Wunderkraft der Heiligen *excellentissime*, nämlich in dem Sinn, *ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet;* also ist die Wirkungsweise der Heiligen und die der Menschheit Christi hier wesentlich gleich: s i e w i r k e n d u r c h S e t z e n d e s Z e i c h e n s f ü r d a s g ö t t l i c h e I m p e r i u m.

Diese Auslegung wird noch durch eine andere Erwägung bestätigt. Die Wunder Christi wurden nach Thomas durch körperlichen Kon-

[48] Pot. q. 6 a. 4.

takt gewirkt. *Divina virtus sanabat leprosum coexistentę tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina*[49]. Der Sitz der Wunderkraft ist jedoch die Seele Christi[50]. Da die Seele des Herrn durch die *virtus divina* nicht eine neue Fähigkeit erhält, sondern nur einen *motus* oder eine *intentio*, durch die ihre natürliche Kraft in Tätigkeit tritt und zu einem über sie hinausgehenden Effekt befähigt wird, kann ihr Einfluß auf den Effekt nur ein doppelter sein: a) sie bewegt als informierendes Prinzip die Kräfte des Leibes zum Setzen einer ihnen konnaturalen physischen Handlung; b) sie verleiht dieser Handlung die geistige Kraft des Zeichens. Faßt man die *virtus divina* oder *instrumentalis* hier als physische Kraft auf, ist nicht einzusehen, warum der Sitz dieser Kraft mehr die Seele als der Leib sein soll, der doch unmittelbar die übernatürliche Wirkung hervorbringt. Denkt man aber an eine geistige Kraft, die etwa den wunderbaren Effekt bewirkt, wie ein Engel einen Körper bewegt, so ist die Mitwirkung des Leibes Christi überflüssig, ja unverständlich, weil es unvorstellbar ist, worin seine *actio naturalis* bei der Hervorbringung des Wunders bestehen soll. Nur in der obigen Annahme lösen sich alle Schwierigkeiten.

In der philosophischen Summe lehrt der hl. Thomas, die eigentlichen Wunder können nur von Gott hervorgebracht werden[51]. Der Grund, auf den die Beweise dafür schließlich zurückzuführen sind, ist für die Frage nach dem Kausalverhältnis der menschlichen Natur Christi zu übernatürlichen Effekten von größter Bedeutung. Die beiden hauptsächlichen Argumente, die CG 3, 102 dafür angeführt werden, gründen auf der begrenzten aktiven und passiven Potenz der Kreaturen. Was durch eine der in der Welt vorhandenen aktiven Potenzen hervorgebracht wird, kann zwar ein *mirum* sein für den, der die Ursache nicht kennt, aber kein *miraculum*. So erfordert das eigentliche Wunder die unendliche göttliche Macht. Was aber diejenigen Wunder angeht, bei denen ein Effekt zustandekommt, für den im Subjekt keine passive Potenz vorhanden war, ist dafür die Schöpferkraft notwendig; diese aber ist Gott allein eigen: *Solius Dei est ex nihilo aliquid facere*. Im Sentenzenkommentar hat er sich zwar nicht ganz von der Ansicht des Magisters freigemacht: *Ita etiam posset Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tamquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operaretur*[52]; immerhin pflichtet Thomas schon zu dieser Zeit dieser Ansicht nicht unbedingt bei, sondern hält sie nur für *secundum aliquid vera*[53]. Die Ergänzung,

[49] Un. Verb. incarn. a. 5 ad 2.
[50] 3 q. 13 a. 2 und 3.
[51] CG 3, 102
[52] 4 dist. 5.
[53] 2 d. 1 q. 1 a. 3.

die er dazu gibt, besteht gerade in der Anwendung des Instrumentalbegriffes, wie van Meegeren richtig gesehen hat[54]. *(Creatio) potuit communicari creaturae, ut per virtutem causae primae operantis in ipsa, aliquod esse simplex vel materia produceretur*[55]. Später lehnt er die Lehre des Magisters rundweg ab und sagt einfach: *Impossibile est, quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum*[56]. Dies bleibt seine unerschütterliche Lehre[57], die er auch zur Lösung einschlägiger theologischer Probleme anwendet, wie sich noch zeigen wird. Wie ist also mit der dezidierten These, daß kein Geschöpf *instrumentaliter* zur Schöpfung mitwirken kann, die ebenso klare zu vereinigen, daß die Menschheit Christi Instrument der Gottheit ist bei den Wundern, die auf den Zweck der Menschwerdung hingeordnet sind, unter denen sich doch auch solche befinden, für die nach dem oben Gesagten ein schöpferischer Einfluß notwendig ist? Die Lösung kann nur darin liegen, daß die Menschheit eben keinen physischen Einfluß ausübt, sondern nur das Zeichen setzt, das den göttlichen Einfluß fordert. Diese Folgerung zieht Thomas selbst in Ver. q. 27 a. 3, wo er einerseits jeden Kausaleinfluß eines Geschöpfes auf übernatürliche Wirkungen ausschließt, dann aber hinzufügt: *Et inde est quod miracula sola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulsionem aliqua creatura cooperetur vel orando vel qualitercumque aliter ministerium adhibendo.* Für das sinnlose *expulsionem* gibt die Ed. Parmensis die Konjektur *expostulationem.* Auch abgesehen von diesem fraglichen Wort besagen Text und Kontext: die Kreatur kann physisch zum Wunder selbst nicht mitwirken, sondern nur eine Wirkung setzen, die dem Wunder vorausgeht. Da diese Wirkung als geschaffen wieder nicht physisch zum Wunder beitragen kann, so bleibt für das *qualitercunque ministerium* nach dem oben Ausgeführten nur die Erklärung, daß die geschöpfliche Instrumentalursache das Zeichen für das göttliche *imperium* zu setzen hat.

Obwohl die aus dem Begriff des Wunders bei Thomas gezogenen Folgerungen natürlich auch für das Wunder der endzeitlichen Auferweckung der Toten gelten, ist hier doch eine besondere Untersuchung am Platz, da es sich hier um ein Wunder handelt, für das Thomas zwar eine Mitwirkung der Menschheit Christi annimmt, aber nicht *per contactum* im physischen Sinn. Zur allgemeinen Auferstehung wirken drei Ursachen zusammen: die glorreiche Menschheit Christi, der Dienst der Engel, die göttliche Kraft[58]. Den Dienst

[54] A. a. O. 23.
[55] 2 d. 1 q. 1 a. 3.
[56] Pot. q. 3 a. 4.
[57] CG 2, 21; 1 q. 45 a. 5; Comp. th. c. 70.
[58] In 1 Thess. c. 4 l. 2.

der Engel hat er unmittelbar vorher im Einklang mit der bereits genannten Stelle als *collectio pulveris* angegeben. Über die Art der Mitwirkung der verklärten Menschheit spricht er an dieser Stelle nicht, es gelten dafür die aus dem Begriff des Wunders folgenden Möglichkeiten, bzw. Unmöglichkeiten. *Resurgentium reparatio s o l a virtute divina fiet*[59]. Thomas schreibt aber auch der sterblichen Menschheit und den geschichtlichen Vorgängen des Leidens und der Auferstehung Christi einen Kausaleinfluß auf die Auferstehung der Toten zu: *Ipsa resurrectio Christi virtute divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae*[60]. Hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit aus dem Begriff der Instrumentalursache. Die Instrumentalursache wirkt in der Kraft der Prinzipalursache den Effekt. Sie muß daher mit dem Effekt in Verbindung stehen. Wie kann also eine der Vergangenheit angehörende Tat der Menschheit Christi *instrumentaliter* auf den physischen Vorgang der allgemeinen Auferstehung wirken? Thomas setzt sich mit dieser Schwierigkeit auseinander[61]. Seine Antwort ist: Die Menschheit Christi wirkt als Instrument der Gottheit *virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae.* Thomas hält also an der Notwendigkeit eines Kontaktes fest, obwohl dies die Lösung nicht wenig erschwert. Der Kontakt zwischen Ursache und Wirkung ist seinem Ursachenbegriff wesentlich: *Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, unde in 7 Physic. probatur, quod motum et movens oportet esse simul*[62]. Nun steht zwar der Kontakt der göttlichen Kraft mit der Wirkung außer Zweifel: wo bleibt aber die *actio naturalis*, durch die das I n s t r u m e n t mit der Wirkung verbunden sein müßte? Die Berührung der Hauptursache mit dem Effekt genügt nicht zur Erklärung der Instrumentalursächlichkeit[63]. Einen Hinweis für eine Lösung gibt Thomas in den folgenden Worten seines Responsums. Um nämlich zu erklären, daß sich die Kraft der Menschheit Christi auch auf die Wiedererweckung der Verdammten bezieht, sagt er: *Primordialis causa resurrectionis humanae est divina iustitia, ex qua Christus habet potestatem iudicium facere, inquantum Filius hominis est, virtus effectiva resurrectionis eius se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt eius iudicio subjecti.* Da der Auferstandene die richterliche Gewalt innehat, so wird e r f o r d e r t, daß diejenigen auferweckt wer-

[59] Comp. th. c. 154.
[60] 4 d. 43 q. 1 a. 2 sol. 1; 3 q. 56 a. 1; Comp. th. c. 239.
[61] 3 q. 56 a. 1 ad 3.
[62] 1 q. 8 a. 1; vgl. ebd. ad 3.
[63] Gegen T s c h i p k e, a. a. O. 188.

den, über die er sie auszuüben hat. Mit anderen Worten, die *actio propria* der Auferstehung Christi hinsichtlich der Auferweckung der Toten besteht darin, daß sie eine gleichsam juridische Notwendigkeit setzt, infolge deren die göttliche Allmacht den physischen Effekt hervorbringt. Hier spielt allerdings die räumliche und zeitliche Trennung keine Rolle mehr: der Kontakt der Instrumentalursache ist trotzdem vorhanden. Es ist zuzugeben, daß Thomas diese Lösung nur andeutet, sie ergibt sich aber aus den zugrunde liegenden philosophischen Begriffen, die er vertritt, mit Notwendigkeit und wird durch die folgenden Ausführungen über die Wirksamkeit der Sakramente bestätigt.

Als Gesamtwirkung der Menschheit Christi in bezug auf die Menschen wird immer wieder das „Heil" bezeichnet, in dem zentral die Gnade steht. *Cum enim humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascenus dicit, omnes passiones et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferae, utpote ex virtute divinitatis provenientes*[64]. Ebenso wie bei der Hervorbringung der Wunder unterscheidet Thomas eine doppelte Vollmacht: *Dare Spiritum Sanctum contingit dupliciter: auctoritate quidem tantum Dei est; sed ministerio dicuntur etiam homines dare.* Und so ist Christus nach seiner Menschheit *caput ecclesiae*[65]. Worin besteht nun dieses *ministerium* der heiligsten Menschheit? Die Lehre des Sentenzenkommentars hierüber ist zusammengefaßt 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 3: Thomas schreibt der Menschheit Christi nur eine disponierende Wirkung auf die Gnade zu, die in drei Funktionen ausgeübt wird: *inquantum scilicet obstaculum removet pro peccatis totius humani generis satisfaciendo; et etiam inquantum nobis suis operibus gratiam et gloriam meruit: et inquantum pro nobis interpellat apud Deum.* Die außerdem noch genannte Disposition durch Christus als Objekt unseres Glaubens und als *causa exemplaris* kommt für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Nach dem Sentenzenkommentar übt die Menschheit Christi nur einen moralischen Einfluß auf die Hervorbringung der Gnade aus. Ver. q. 27 a. 3 ad 7 wiederholt Thomas nur im allgemeinen die Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi für unser Heil; der Auferstehung Christi schreibt er von den im Sentenzenkommentar genannten Wirkungsweisen nur die objektive und die nach Art der Exemplarursache zu, da die Wirkweise *per meritum* hier nicht in Betracht kommt.

Eine Inkonsequenz liegt darin, daß Thomas die Lehre vom *ornatus animae* als Disposition zur sakramentalen Gnade, wenn auch zögernd, übernimmt und dafür eine physische Kausalität zuzugeben scheint: *Respectu primi (ornatus) effectus*

[64] In Rom. c. 4 l. 3.
[65] 3 d. 13 q. 2 a. 1 ad 1.

sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi (gratiae) sunt causae disponentes tali dispositione, quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens[66]. Aber dieses Zugeständnis an die zeitgenössische Theologie hat Thomas bald abgestreift.

Die Lehre des Sent. wiederholt er Ver. q. 29 a. 4 ad 9. In der Summa contra Gentes ändert sich hierin nichts. T s c h i p k e sagt zwar: „Im 4. Buch der Summa contra gentes (1259—1264) erreicht unsere Lehre (von der physischen Kausalität) ihre wesentliche Vollendung"[67], und schreibt dem 41. Kapitel entscheidende Bedeutung zu. Aber in allen von T. zitierten Texten dieses Werkes ist nur allgemein von der Instrumentalursächlichkeit der Menschheit die Rede, ohne daß auf die Art eingegangen wird. Die Lehre des 41. Kapitels, die Menschheit wirke als *instrumentum coniunctum* findet sich unverändert in allen einschlägigen Werken des Heiligen, wie oben gezeigt wurde, und sagt über die Art der Wirksamkeit gar nichts aus. Im Gegenteil: die Konvenienz der Menschwerdung wird, abgesehen von Gründen, die mit unserer Untersuchung nichts zu tun haben, nur in der Notwendigkeit der *satisfactio* und des *meritum* gesehen[68]. Ein wirklicher Fortschritt ist erst in der theologischen Summe zu erkennen. Hier sagt Thomas: *Secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum m e r i t o r i e et e f f i c i e n t e r, sed instrumentaliter*, und dann wieder: *Passio Christi, quae competit ei secundum humanam naturam, causa est nostrae iustificationis et meritorie et effective*[69]. Der nächste Sinn dieses „*effective*" wird aus dem folgenden Kontext klar. Thomas wiederholt hier die schon aus Sent. bekannte Unterscheidung zwischen der *potestas auctoritatis* und *potestas ministerii*. Christus als Mensch hat die *potestas ministerii principalis* oder *excellentiae*. Diese hat vier Funktionen: a) das *meritum passionis*, b) die *sanctificatio* der Sakramente, wodurch sie ihre Kraft erhalten, c) die Vollmacht, Sakramente einzusetzen, d) den Effekt der Sakramente auch ohne diese hervorzubringen. Da die *potestas excellentiae* alle Wirkungsmöglichkeiten der Menschheit Christi hinsichtlich der Gnade enthält — sonst wäre die Einteilung in die *potestas auctoritatis* und *ministerii* unvollständig und daher unrichtig — so kann mit dem vorhergenannten effektiven Einfluß der Menschheit Christi im Gegensatz zum moralischen nur die Wirksamkeit der Menschheit durch die Sakramente, bzw. im Ausnahmefall das Hervorbringen des sakramentalen Effekts ohne Sakrament, gemeint sein. Der F o r t s c h r i t t

[66] 4 d. 1 q. 1 a. 4 sol. 1.
[67] A. a. O. 131.
[68] CG c. 54 und 55.
[69] 3 q. 64 a. 3; vgl. 3 q. 8 a. 1 ad 1.

besteht also darin, daß Thomas die Wirksamkeit der Menschheit Christi in der *redemptio prima* (durch das Verdienst) schärfer abgrenzt gegenüber der Wirksamkeit in der *redemptio secunda*, der Zuwendung der Verdienste: dort handelt es sich um moralische Wirksamkeit, hier um eine noch zu untersuchende, die Thomas „*effectiva*" nennt.

Wenn wir uns nun der Frage nach der Art, wie die Sakramente die Gnade hervorbringen, zuwenden, so muß zunächst ein Lehrsatz des Aquinaten betrachtet werden, den er unverändert festhält: Gott allein kann in der Seele die Gnade hervorbringen. Diese Lehre ist wieder in philosophischen Voraussetzungen begründet. Überhaupt kann Gott allein Wirkungen in der Seele hervorbringen: *In ipsam (animam) non intrat, nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem ... Unde angelus illuminans non dicitur esse in Angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari*[70]. Konsequent lehrt er in Sent. eine nur dispositive Wirksamkeit der Sakramente: *Deus autem solus est causa gratiae quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter et dispositive, ut dictum est, agentia sunt*[71]. Die philosophische These von der Alleinwirksamkeit Gottes in der Seele hat Thomas niemals aufgegeben oder eingeschränkt. Ver. q. 22 a. 9 beweist er die These: *nulla creatura potest creare gratiam* mit dem gleichen Argument: *Voluntatem autem immutare solius Dei est.* Ver. q. 28 a. 2 ad 8 steht der Satz, den er in der Summa theol. wiederholt: *Solus Deus animae illabitur*[72]. Dieselbe Lehre beweist er ausführlich in der philosophischen Summe[73]. Mit dem Satz, dem Thomas metaphysische Bedeutung beimißt, kein Geschöpf könne in der Seele physisch wirksam sein, kann eine physische Wirksamkeit der Sakramente in der Seele nicht bestehen.

Ein anderes, ebenfalls philosophischen Betrachtungen entnommenes Argument des Aquinaten für die Unmöglichkeit einer geschöpflichen physischen Gnadenwirksamkeit liegt darin, daß Gott allein einen Effekt setzen kann, für den im Subjekt keine passive Potenz vorhanden ist. Wir haben dieses Argument bereits bei der Frage nach der Wunderkraft der Menschheit Christi getroffen. Thomas will die beiden Fragen in parallelem Sinn beantwortet wissen: wie Gott allein eigentliche Wunder bewirken kann, so kann er allein die Gnade hervorbringen[74]. Daher gilt für die Wirksamkeit

[70] 2 d. 8 q. 1 a. 5 ad 3.
[71] 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 2.
[72] Vgl. 3 q. 64 a. 1.
[73] CG 3, 88; vgl. Mal. q. 3 a. 3; In 1 Cor. c. 2 l. 2; In Jo. c. 13 l. 4; Comp. th. c. 129.
[74] Ver. q. 27 a. 3.

der Sakramente zur Gnade dasselbe, was oben für die Wunderkraft der Menschheit Christi bewiesen wurde. Der Schluß liegt nahe: Wie die Menschheit Christi zu den Wundern mitgewirkt hat durch Setzen des Zeichens für das göttliche Imperium, so wirken die Sakramente zur Hervorbringung der Gnade mit, indem sie in Kraft der Einsetzung durch Christus das Zeichen des Imperiums Christi setzen. Diese Parallele findet sich Quodl. 12 a. 14: *Sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.* Die Parität liegt nicht in der *conjunctio*, hier ist vielmehr ein sehr wesentlicher Unterschied, da die Menschheit ein *instrumentum conjunctum*, die Sakramente aber *instrumentum separatum* sind, sondern die Parität liegt in der Wirkweise.

Daher sagt Thomas in einem seiner letzten Werke, dem Johanneskommentar, mit voller Klarheit, daß eine physische Wirksamkeit, sei es der Menschheit Christi oder der Sakramente, bei der Hervorbringung der Gnade unmöglich sei. Er unterscheidet von der *potestas ministerii*, die er wie in der Summa theologica beschreibt, die *potestas efficientiae*, die keinem Geschöpf mitgeteilt werden könne: *Una est efficientiae, qua mundat interius animam a macula peccati; quam quidem potestatem habet Christus, inquantum est Deus, non autem inquantum homo, et haec potestas nulli alii potest communicari*[75]. Es ist die gleiche Lehre wie 3 q. 64 a. 4.

Wenn Thomas konstant das Beispiel des hl. Bernhard von der Verleihung kirchlicher Würden durch Überreichung des Buches, Stabes oder Ringes sowie das Beispiel von der Bleimünze für die Erklärung der Sakramentenkausalität zurückweist[76], so ist es deshalb, weil hier die Sakramente nur Zeichen wären ohne Kausalität; es wird in dieser Lehre eine bloße prästabilierte Harmonie zwischen der Spendung des Sakramentes und der Gnadenwirkung behauptet. Nach Thomas sind aber die Sakramente Zeichen und Ursachen: *Bernardus, ut ex praecedentibus ibidem patet, non intendit ostendere similitudinem sacramentorum ad illa, nisi quantum ad significationem: quia anulus est signum et baculus, et similiter sacramenta; sed sacramenta ulterius sunt causae*[77]. Und zwar sind sie dadurch Ursache, daß sie Zeichen sind: *Significando causant*, die Formel, die von der Theologie aus Thomas übernommen wurde: *Sacramenta*

[75] In Jo. c. 1 l. 14.
[76] Vgl. 3 q. 62 a. 1.
[77] 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 1.

novae legis simul sunt causae et signa, et inde est, quod sicut communiter dicitur, efficiunt, quod figurant[78].

Wenn also Thomas neben der moralischen Wirksamkeit der Menschheit Christi zur Gnade noch eine effiziente lehrt, so ist man nicht berechtigt, „effizient" gleich „physisch" zu setzen, in der Annahme, daß außer der moralischen Wirksamkeit ja nur mehr eine physische übrig bleibe. Diese Annahme trifft weder an sich noch nach Thomas zu. Zwar hat Thomas die Lehre von der Zeichenwirksamkeit nicht mehr vollständig ausgearbeitet. Aber die Richtung, in die seine Spekulation geht, ist unverkennbar. Die Folgerungen, die Billot in seiner Sakramentenlehre aus Thomas gezogen hat, sind die wahre Interpretation des Aquinaten.

[78] 3 q. 62 a. 1 ad 1.

ZUR LEHRE VON DER SCHÖPFUNG

Von Josef Santeler S. J., Innsbruck

Vorliegende Arbeit möchte bloß einen bescheidenen Beitrag liefern zur richtigen Erfassung der Schöpfungslehre. Es steht hier nicht der Beweis für die Tatsache der Schöpfung in Frage; darüber wurde schon oft und viel geschrieben. Auch liegt es nicht in unserer Absicht, die Schöpfungslehre positiv weitläufig zu entwickeln. Es sollen nur einige Gefahrenherde namhaft gemacht werden, die leicht dazu führen könnten, den Schöpfungsbegriff immer mehr abzuschwächen und ihn seiner Eigentümlichkeit zu berauben.

I. Gefährdung des Schöpfungsbegriffes vom Sprachgebrauch her

1. Es ist eine leider nur zu bekannte Tatsache, daß die Annahme der Schöpfung im eigentlichen Sinn immer mehr aus dem Bewußtsein des abendländischen Menschen geschwunden ist, aus Gründen, die namentlich in einer Geschichte der Philosophie zu erörtern wären. Konsequent wäre es gewesen, mit dem Inhalt des Wortes Schöpfung auch das Wort außer Kurs zu setzen. Man fuhr aber im Gegenteil fort, das Wort weiter zu gebrauchen. Ja sogar einer der erbittertsten Feinde alles dessen, was Schöpfung im bisherigen Sinn sein sollte, Ernst H a e c k e l, wählte bei seinem Hauptwerk den aufreizenden Titel: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Niemandem ist verborgen, daß bei Haeckel der eigentliche Schöpfungsbegriff völlig vom Entwicklungsgedanken verdrängt wurde.

Dieser Gebrauch des Ausdruckes „Schöpfung" mußte naturgemäß zu einer Entleerung, zu einer Verharmlosung des Schöpfergedankens führen. Welcher neue Sinn dem alten Wort untergelegt wurde, ist nicht immer leicht zu sagen. J. v. W i e s n e r z. B. meint, der Begriff „Schöpfung" habe durch die naturwissenschaftliche Forschung eine Einschränkung erfahren. Nichtsdestoweniger k ö n n e das Wort Schöpfung (= Erschaffung) auch in naturwissenschaftlichen Dingen gebraucht werden, nämlich, wie schon angedeutet, für ein e r s t e s E n t s t e h e n[1]. Die neue Bedeutung des Wortes Schöpfung ist freilich mit dieser Erklärung wenig klar geworden, wie überhaupt nicht selten an die Stelle der klaren Sinngebungen von früher recht verschwommene von heute getreten sind. Worin soll denn die angebliche

[1] J. v. W i e s n e r, Erschaffung, Entstehung, Entwicklung, Berlin 1916, 27.

Einschränkung beim neuen Sinn des Wortes Schöpfung bestehen? Liegt sie vielleicht darin, daß die Bedeutung des Wortes „nichts" in der alten Definition „aus nichts etwas hervorbringen" nicht mehr so radikal aufzufassen ist? Auch der Ausdruck „erstes Entstehen", der positiv den neuen Begriff von Schöpfung erklären soll, ist recht vag und mehrdeutig. Ist nicht jedes Entstehen in seiner Weise ein erstes Entstehen? Aber Wiesner bringt ja eine weitere Bestimmung dafür, was er sich unter dem ersten Entstehen denkt: „Es scheint mir logisch vollkommen berechtigt, jedes erste Entstehen von organischen Bildungen (‚Neuentstehen'), z. B. neuer Arten von Pflanzen und Tieren, als ‚erschaffen' zu bezeichnen. In diesem Sinne wäre auch der Mensch als ‚erschaffen' anzusprechen[2]." Hier zeigt sich, daß Wiesner den Ausdruck „erstes Entstehen" so nimmt, daß darunter das Werden des ersten Individuums irgendeiner neuen Art verstanden wird. Aber damit ist freilich noch immer nicht gesagt, was dieses so bestimmte Entstehen etwa für Voraussetzungen habe, wie es tatsächlich zustande kommen soll. Nur negativ wird es dahin bestimmt, daß es nicht als eine Schöpfung oder Erschaffung im biblischen Sinn, also als eine Hervorbringung aus dem Nichts gedeutet werden dürfe[3]. Aber was es positiv sein soll, wird nicht weiter erörtert, ja sogar die Urzeugung, die *generatio aequivoca*, als Hervorbringung von Lebendigem aus totem Stoff, wird nicht absolut abgelehnt, sondern als „hypothetisches Urentstehen" zu den, wenn auch unwahrscheinlichen Möglichkeiten gezählt. Man kann aus alledem ersehen, wie sehr infolge eines so vagen, unbestimmten, zersetzenden Gebrauchs des Wortes Schöpfung der ursprüngliche, kraftvolle Sinn einem recht verschwommenen, nichtssagenden Platz machen mußte.

2. Nicht so gefährlich, aber immerhin auch geeignet, den großen Sinn von Schöpfung herabzusetzen und damit der Wahrheit von der Schöpfung Eintrag zu tun und sie in ihren Folgerungen zu schmälern, ist der wahllose Gebrauch des Ausdruckes „schöpferisch". Selbstverständlich haben wir bei Schöpfung und schöpferisch denselben Wortstamm. Das Eigenschaftswort „schöpferisch" wird fast ausnahmslos vom Menschen gebraucht; schöpferisch wird der Mensch genannt, der hervorragt durch Leistungen des Geistes, etwa auf dem Gebiet der Wissenschaften, der Kunst. Auf beiden Gebieten spricht man auch nicht selten von Schöpfungen des Menschengeistes, von einer schöpferischen Ader, einer schöpferischen Phantasie. Man meint dabei im besonderen Hervorbringungen, die irgendwie originell sind, im Gegensatz etwa zum Reproduzieren bei Kopien. Es müssen Originalwerke sein, die in irgendeiner Weise wenigstens

[2] Ebd. 27.
[3] Ebd. 24.

etwas Neues an sich tragen. Auch auf dem Gebiet der Praxis kann einer schöpferisch sein und genannt werden, durch neue Organisationsformen, durch bahnbrechende Neuerungen auf dem Gebiete der Seelsorge usw.

Aber, wird man einwenden, wird dann die Sprache nicht überhaupt unmöglich gemacht, wenn wir kein Wort mehr verwenden dürfen, das zugleich eine Eigenschaft eines endlichen, menschlichen Wesens und eine solche des unendlichen Wesens bezeichnet. Aus demselben Grunde, so scheint es, müßte man dann etwa auch den Gebrauch der Wörter Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und einer ganzen Reihe anderer Ausdrücke aufgeben. Denn auch z. B. das Wort Barmherzigkeit wird ja von Gott und den Menschen gebraucht und noch niemand hat darin eine Gefahr gewittert. So scheint unser Bedenken hinsichtlich des Ausdruckes „schöpferisch" unberechtigt zu sein.

Nun fürs erste fordern wir ja keineswegs die Ausmerzung des gewiß schönen Wortes „schöpferisch" aus der Sprache; es wird nur gewarnt vor dem leichtsinnigen Gebrauch des Wortes und vor allem davor, daß man nicht Anlaß nehme, deshalb die Schöpfung Gottes zu sehr zu vermenschlichen.

Sodann dürfen die Ausdrücke Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, auf Gott und den Menschen angewandt, nicht in einen Topf geworfen werden mit dem Worte Schöpfung, Erschaffung. Wenn die Worte „gerecht", „weise" von Gott und den Menschen gebraucht werden, so kommen die damit bezeichneten Begriffsinhalte wirklich Gott und dem Menschen definitionsmäßig zu, das heißt der Begriffsinhalt von weise ist wahrhaft und formell, dem Wesen nach, in Gott und in bestimmten Menschen verwirklicht, wenn auch nicht auf derselben Ebene. Nicht ein gleiches gilt vom Schöpfungsbegriff. Der alte und ursprüngliche Begriffsinhalt von Schöpfung besagt: *productio ex nihilo sui et subiecti;* diese bekannte Definition bedarf einer kurzen Erklärung.

Ex nihilo sui, das heißt, das, was jetzt wird oder werden soll, war bis jetzt nicht. Dieses negative Merkmal trifft nun bei jedem kausalen Geschehen zu, auch beim menschlichen oder geschöpflichen überhaupt. Will ich etwas machen, dann darf selbstverständlich das, was ich machen will, nicht schon da sein. In diesem Sinn hat die aristotelische στέρησις (*privatio* oder Beraubung) als Bedingung jeglichen Werdens einen guten Sinn bei allem wirkursächlichen Geschehen. Das entscheidende Moment bei der Schöpfung liegt in dem Ausdruck: *ex nihilo subiecti.* Damit soll hinsichtlich der Schöpfung jede objektive Grundlage, jeder Gegenstand, an dem und um den etwas geschieht, ausgeschlossen werden. Jemand baut sich ein Haus; aber dabei ist das Material, das Subjekt, woran etwas ge-

schehen soll, immer schon vorausgesetzt. Dieselbe Tatsache haben wir bei allem künstlerischen Tun: die geistreichste Idee muß gleichsam erst verwirklicht werden im Stoff, der bereits zu handen sein muß. In den genannten Fällen wird das Subjekt als ichjenseitiges Substrat verstanden, aber man kann auch beim inneren Handeln vom Subjekt sprechen, das vorausgesetzt wird. So unterscheidet sich unsere innere Tätigkeit von der eigentlich schöpferischen; w n auch z. B. der Akt des Wollens, des Erkennens etwas Neues darstellt, so ist er doch keine Schöpfung, da er eine Tätigkeit an einem und in einem Subjekt ist. Bei der eigentlichen Schöpfung dagegen muß auch dieses Subjekt selbst hervorgebracht werden. Sie ist im vollen Sinn ein Übergang vom Nichtsein zum Sein, während alles andere Hervorbringen bloß ein Übergang von einem Sosein zu einem anderen Sosein ist; das nennt man aber eine Veränderung, eine Anderswerdung von etwas, was schon irgendwie da ist. Nur der Gegenstand des eigentlich schöperischen Aktes wird seinem ganzen Sein nach.

Wenn dem aber so ist, dann unterscheidet sich die Schöpfung von jedem anderen kausalen Geschehen wesentlich und angebbar. Das Erschaffene ist als solches in seinem ganzen Sein erstmalig erstanden, während jedes andere Tun und Wirken bloß eine Veränderung beinhaltet. Das gilt, wie gesagt, auch von allem sogenannten schöpferischen Wirken des Menschen. In sich betrachtet haben wir ein neues, anderes Sichverhalten des menschlichen Ich: früher war dieses Ich ohne den originellen Gedanken, jetzt ist es umgeformt und prägt diesen Gedanken aus. Auch die als originell anerkannten Werke sind niemals unter jeder Rücksicht etwas ganz Neues; die Elemente für die Gedanken, für eine Symphonie, für ein zu gestaltendes Bild sind immer schon in der Erfahrung gegeben. Neu ist nur die Zusammenstellung; aber das ist keine Schöpfung, sondern immer nur eine Umgruppierung. Erst recht ist das Kunstwerk als äußere Verwirklichung der inneren Idee angewiesen auf eine bereitgestellte entsprechende Materie.

Aber ist wirklich ein so großer Unterschied zwischen einer bloßen Veränderung und der eigentlichen Schöpfung etwa eines Staubkörnchens? Ja, der Unterschied ist groß und wesentlich. Bei der Veränderung ist der Gegenstand, an dem gehandelt werden soll, immer schon gegeben: er ist mit unseren Händen zu erreichen und darum auch zu beeinflussen; es ist ein Widerstandsobjekt da, woran gearbeitet werden kann. Ganz anders bei der Schöpfung im eigentlichen Sinn; hier ist eben noch gar nichts vorhanden, alles soll erst erstehen, ich kann die Hand nicht danach ausstrecken, um es zu greifen. Daraus folgt aber: die Schöpfung, oder besser gesagt: das Geschöpf, kann nur auf den Anruf eines Willens erstehen: es werde Licht! und es ward Licht. Aber von hier aus ersieht man auch, daß

dieser Ruf unendliche Kraft und Stärke haben muß, soll er vom reinen Nichts gehört werden. Mit anderen Worten, der Wille zur Schöpfung kann nur der Wille der Allmacht sein: dabei bleibt es dann belanglos, was das ist, das ins Leben, bzw. ins Sein gerufen wird. Entweder der Wille wird, bildlich gesprochen, vom Nichts gehört, und dann ist es gleichgiltig, ob es das Nichts eines Menschen, eines Tieres oder eines Steines ist; oder er wird nicht gehört, und dann ist es eben auch mit der Schöpfung aus und vorbei. So wird auch klar: das Erschaffen ist *in indivisibili;* entweder man kann es, und dann kann man alles Sinnvolle erschaffen, oder man kann es überhaupt nicht. Hier gibt es keine fließenden Übergänge, wie wir sie etwa bei der Gerechtigkeit usw. haben. Aber eben darum ist es so sehr irreführend, wenn derselbe Ausdruck vom Menschen und von Gott gebraucht wird und damit gerade jenes Prädikat, das Gott wesentlich allein zukommt, wenigstens scheinbar auch auf den Menschen übertragen wird. Die Folge wird sein, daß der Begriff der Schöpfung, wie er aktiv in Gott verwirklicht ist, abgeschwächt erscheint, weil er im Lichte uneigentlichen schöpferischen Wirkens des Menschen gesehen wird, und daß dann die Konsequenzen des radikalen Geschaffenseins vom Menschen nicht mehr gezogen werden.

II. Gefährdung des Schöpfungsbegriffes von der Systematik her

Anlaß zu einer schiefen Auffassung der Schöpfung kann der mehrdeutige Sinn des Wortes Schöpfung werden. Schlimmer aber ist es, wenn sonst angesehene philosophische Richtungen selbst es sind, die, wenigstens konsequent zu Ende gedacht, die Schöpfung, wie uns scheint, zu wenig radikal auffassen und sie irgendwie nach Art einer, wenn auch einzigartigen Veränderung verstehen.

1. Wie mir scheint, liegt dieser Fehler nicht selten dort vor, wo die Schöpfung als eine *receptio des esse* aufgefaßt wird. Es soll allerdings nicht behauptet werden, daß dieser Ausdruck überhaupt nicht richtig gedeutet werden könnte, obwohl er einen gewissen neuplatonischen Beigeschmack immer haben wird. Auch wenn nämlich alles, das Sosein und das Dasein irgend eines Geschöpfes, als erschaffen gedacht wird, kann ich doch gedanklich mit einer gewissen Berechtigung das Sosein irgendwie als das Aufnehmende und das Dasein als das Aufgenommene auffassen, obwohl eigentlich beide in wesentlich gleicher Weise vom Schöpfergott gesetzt werden. Aber wie gesagt, der Ausdruck, wie er liegt, begünstigt nur allzu leicht eine irrtümliche Auffassung von der Schöpfung. Nur zu leicht nämlich denkt man sich die Sache so, daß das Sosein

bloß aufnehmend sei. Aber ist dann noch das Ganze hervorgebracht? Ist nicht vielmehr das Sosein einfach in einen anderen Stand versetzt, das heißt aber verändert worden? Früher war es im Zustand der Möglichkeit, jetzt ist es in den Zustand der Existenz übergegangen; aber es wäre das numerisch gleiche Sosein.

Daß eine solche Auslegung nicht unbegründet ist, dafür seien zwei bekannte deutsche Philosophen der Gegenwart angeführt. Ludwig Baur bringt unter den Gründen für die Realunterscheidung zwischen Sosein und Dasein in den Geschöpfen auch den folgenden: „Kein wirklich erfahrbares Wesen ist Selbstursache *(causa sui)*, sondern existiert durch ein anderes, oder hat, wie die Scholastiker sich ausdrücken, ein mitgeteiltes Sein (*habet esse, recipit esse*, oder wie der neuplatonisch gefärbte Ausdruck lautet: *est per participationem)*. Die Wesenheit dagegen ist nicht durch ein anderes, sie verhält sich zur Existenz wie das *recipiens* zum *receptum*“[4].

Gewiß ist hier an sich nicht gerade von der Schöpfung überhaupt die Rede, sondern von der Unterscheidung zwischen Sosein, bzw. Wesen und Dasein in den endlichen Wirklichkeiten. Aber das Verhältnis dieser beiden Komponenten soll doch gerade aus der Art ihres Gewordenseins oder ihrer augenblicklichen Abhängigkeit von letzten Ursachen verdeutlicht werden. Damit wird aber auch sichtbar, wie nach einer solchen Auffassung die Schöpfung zu verstehen ist. Nach dem Zitate verhalten sich die beiden Komponenten Sosein und Dasein hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von der letzten Ursache ganz verschiedenartig. Das Wesen (Sosein) ist nicht durch ein anderes. Die Existenz dagegen ist dieses *esse*, von dem eben gesagt wird, die Wesenheit habe es, nehme es auf *(recipit esse)*. Der Grund dieser Auffassung von der Realunterscheidung zwischen Wesen und Dasein in den Geschöpfen und der damit verbundenen Folgen interessiert uns an dieser Stelle weniger; bekanntlich glaubt man nur so den radikalen Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen gesichert zu sehen.

Ganz in dieselbe Richtung weißt auch Alois Dempf, wenn er schreibt: „Nur Gott schafft, keine Kreatur kann das geringste Sein setzen. *Creatio est collatio esse.* Schöpfung aber ist Daseinsverleihung zum Sosein, zum *esse hoc et hoc*, zum bestimmten Wesen als Mensch, Löwe, Sonne hinzu[5]. Von der Schöpfung her ist diese reale Unterscheidung zwischen Dasein und Sosein gar kein Problem mehr[6].“ Diese Stelle bezieht sich direkt auf die Schöpfung und ihre Auffassung, und es kommt hier beinahe noch deutlicher zum Ausdruck,

[4] L. Baur, Metaphysik (Philosophische Handbibliothek 6), München 1922, 64 f. Dieser Text wurde auch in der zweiten Auflage nicht geändert.

[5] Von Dempf selbst gesperrt.

[6] A. Dempf, Meister Eckharts Verhängnis: Hochland 32 (1937) 39.

daß der Gegenstand der Schöpfung eigentlich immer nur das Existieren, aber niemals das Sosein betreffe, das der Schöpfung selbst immer schon vorgeordnet und im vorhinein gegeben sein soll.

Was ist zu dieser Anschauung vom Standpunkt der Schöpfungslehre, nicht von dem des Systems aus zu sagen? Man kann zwar selbstverständlich den Schöpfungsbegriff selbst nicht willkürlich bestimmen; aber auch diese Autoren geben zu, die eigentliche schöpferische Tätigkeit könne nur Gott zukommen. Diese Eigentümlichkeit der Schöpfung, ein ausschließliches Prädikat Gottes zu sein, haben wir nur dann gegeben, wie übrigens schon weitgehend gezeigt wurde, wenn wir den Sinn des Wortes Schöpfung auf jenes Tun beschränken, das ein völlig neues Sein setzt und keine gegenständliche Voraussetzungen kennt; es ist das, was der hl. Thomas meint: *Inter esse et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium*[7].

Dieser scharf umrissenen Sinndeutung von Schöpfung, die aber, wie sich zeigen läßt, durchaus zu recht besteht, genügen die angeführten Äußerungen freilich nicht. Nur allzu klar wurde hervorgehoben, daß das Wesen oder Sosein bei den geschaffenen Dingen, etwa beim Löwen, als nicht hervorgebracht, als irgendwie schon im vorhinein seiend bezeichnet werde. Ja, Baur spricht ausdrücklich davon, daß diese Wesenheit in einem gewissen Sinn schon real sei, zu ihr soll wie zu einer realen Potenz die Existenz als Akt hinzukommen[8]. So haben wir dann klar gegeben, daß nicht der ganze Mensch geschaffen werde, sondern nur die Existenz dieser menschlichen Wesenheit, nicht sie selbst. Wollte man aber trotzdem fortfahren zu sagen, der ganze Mensch sei geschaffen, eben weil er die Existenz durch Schöpfung erhält, so könnte man doch wenigstens in keinem Fall mehr sagen, der Gegenstand der Schöpfung verhalte sich vor der Erschaffung und nach derselben wie *non ens* und *ens*, so daß nichts Gemeinsames da wäre; denn offenbar wäre dieses Gemeinsame eben die Wesenheit selbst. Kurz gesagt, wir hätten es nicht mehr mit einer Kreation, sondern mit einer Variation, einer Veränderung zu tun, indem die Wesenheit selbst von dem einen realen Zustand in den der Existenz umgesetzt worden wäre.

Es soll endlich darauf hingewiesen werden, welch bedenkliche Folgen eine solche Auffassung der Schöpfung an sich haben könnte und konsequent haben müßte. Einmal wird der Schöpfungsbegriff nicht nach seiner ganzen Schärfe erfaßt und durchgeführt; nach dieser Erklärung wären die Kreaturen durchaus nicht nach allen Seiten hin *entia ab alio*, ja ein wichtiger Teil, das ganze Wesen, könnte sich einer Art Selbstherrlichkeit rühmen. Natürlich würde

[7] Summa c. Gent. 2, 19.
[8] A. a. O. 62. 65.

sodann auch die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer nicht mehr so radikal und allseitig gedacht, wie sie in Wahrheit zu denken ist. Man könnte vielleicht noch sagen: der Mensch ist geschaffen, weil sein Dasein eben erschaffen ist; aber nach dieser Ansicht wäre die Existenz der real von der Wesenheit verschiedene Teil und als solcher eigentlich vom Ganzen nicht aussagbar, genau so wenig als man sagen kann, der Mensch sei die Seele. Somit wäre auch das, was bloß den einen Teil angeht, vom Ganzen nicht zu prädizieren, wenigstens nicht *in recto*.

Diese Auffassung kann sich auch in dem Sinn tragisch auswirken, daß die Wahrheit von der Notwendigkeit der Erhaltung verdeckt erscheint, eine Wahrheit, die in der neueren Zeit nur allzu sehr verkannt wurde. Warum eine solche Vermutung oder Verdächtigung? Das Eigentümliche dieser Auffassung liegt, wie gesagt, darin, daß bei der schöpferischen Wirkung ein Subjekt, ein Träger angenommen wird, nämlich das Wesen, das also nicht selbst erschaffen wird; die Schöpfung vollzieht sich an der Wesenheit, ähnlich wie die Kunstform an dem Marmorblock herausgearbeitet wird. Beim Beispiel des Kunstschaffens aber gilt die Tatsache: Wenn die Form in den Marmor hineingearbeitet ist, dann bleibt sie bestehen, ohne daß eine neue Mitarbeit von seiten des Künstlers erfordert wäre. Das Subjekt selbst trägt die Wirkung, die also nicht mehr weiter hervorzubringen ist.

Nun aber ist es nach der Wahrheit so, daß bei der echten Schöpfung kein schon vorausgesetztes Subjekt da ist, worauf die Wirkung gleichsam ruhen könnte, daß vielmehr alles, das ganze Seiende, erst mit der schöpferischen Tätigkeit ins Dasein tritt. Infolgedessen gibt es keine Grundlage zum Aufruhen der schöpferischen Wirkung; soll dieses geschaffene Sein also beharren, dann nur durch beständiges Weitererschaffen. Denn dieses im ersten Moment erschaffene Sein sinkt im nächsten Moment entweder ins Nichts zurück oder es bleibt erschaffenes Wesen, aber erschaffen nicht bloß in der Erinnerung, sondern aktuell im jetzigen Augenblick; dieses Sein hat sich offenbar vom ersten auf den zweiten Augenblick nicht wesentlich geändert, sondern ist eben wesentlich gleich geblieben. Diese weitere Seinsspendung wird mit dem Ausdruck Erhaltung bezeichnet.

Man hat übrigens ganz den Eindruck, diese soeben besprochene Ansicht von der Schöpfung sei durchaus nicht bei der Betrachtung und Vertiefung der Schöpfung selbst geboren worden, sondern sie komme vielmehr von außen her, *ὑνραθεν*, sie sei der Schöpfungslehre gleichsam von anderer Seite her aufgedrängt worden, wie ein Hut, der nicht auf den Kopf paßt. Und wir werden auch nicht fehlgehen, wenn wir für diese Auffassung den griechischen und auch scholastischen Neuplatonismus verantwortlich machen.

2. In demselben System, dem wir faktisch den eben besprochenen Gedanken entnahmen, kommt auch ein Prinzip vor, das in ähnlicher Weise die genuine Schöpfungslehre zu bedrohen scheint. Freilich soll keineswegs geleugnet werden, daß die Vertreter dieses Prinzips trotzdem die richtige Anschauung hinsichtlich der Schöpfung haben. Es ist die Lehre von der Begrenzung des Aktes, wonach also das Prinzip: *actus non limitatur nisi per potentiam subiectivam realiter distinctam*, eine systemtragende Bedeutung hat[9]. Dieses Prinzip hat natürlich einen ganz allgemeinen Anwendungsbereich, wie eben nach thomistischer Auffassung die Akt-Potenz-Struktur alles durchzieht und allem das Gepräge gibt. Insofern scheint es keine unmittelbare Beziehung zum Schöpfungsakte selbst zu haben. Allein ein Spezialfall, wo dieses Begrenzungsgesetz besondere Anwendung finden soll, ist eben der Seinsakt, das heißt aber der *actus existendi*. Das Prinzip wird also nach dieser Meinung konkret verwirklicht, sooft ein Etwas zur Existenz gelangt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, wo es sich also nicht bloß um eine Modifizierung, sondern um eine Existenzmitteilung handelt bei endlichen Dingen. In diesem Fall aber liegt, auch nach diesen Autoren, gerade die Schöpfung vor.

Eigentlich ist es auch durchaus naheliegend, die Begrenzung und die Schöpfung in Beziehung zu setzen. Da das Aussichselbstseiende, das im Grunde genommen allein selbstverständliche Sein ist, notwendig, absolut unendlich und einmalig, darum erhebt sich tatsächlich die Frage: wie kann noch etwas anderes werden? Unsere Antwort: durch Schöpfung. Aber die Schöpfung muß auch gleichzeitig die Hervorbringung eines endlichen Seins sein. Soll also, wie das erwähnte Limitationsgesetz es haben will, das endliche Sein nur durch eine eigene Begrenzung werden, dann liegt es auf der Hand, wie eng sich die Fragen nach der Schöpfung und nach der Begrenzung berühren und daß aber auch eine bestimmte Auffassung der Verendlichung nicht unbedenkliche Folgen für eine Schöpfungslehre haben kann.

Um diese Folgen möglichst sichtbar zu machen, haben wir nun dieses Verhältnis von Verendlichung und Schöpfung genauer zu fixieren, das heißt: wir wollen alle möglichen Denkbarkeiten aufzählen und überall auf das die echte Schöpfung gefährdende Moment aufmerksam machen. Man kann entweder annehmen, die Schöpfung liege vor der Verendlichung, oder beide fallen sachlich zusammen, oder die Schöpfung erfolge erst nach der Begrenzung.

---

[9] Vgl. zum Ganzen L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, 63—167, wo über Sinn, Bedeutung und Geltung des Prinzipes objektiv sachlich gehandelt wird.

Nehmen wir den ersten Fall, die Schöpfung liege v o r der Begrenzung, dann müßte man folgerichtig annehmen, es gebe ein Unendliches, das geschaffen ist. Und zwar nicht bloß etwas relativ Unendliches, z. B. etwas unendlich Ausgedehntes — die Fragwürdigkeit eines solchen Unendlichen sei nur nebenbei erwähnt — sondern etwas schlechthin und absolut Unendliches. Dieses Unendliche wäre nämlich nach diesen Philosophen im Seinsakt unendlich; das im Seinsakt Unendliche aber kann nur das absolut Unendliche sein, da es alles Sein unter allgemeinster Rücksicht enthalten müßte. Ein solches Unendliche aber kann es außer dem einmaligen Schöpfergott nicht geben. Somit scheidet dieser erste Fall für uns aus.

Erwägen wir die dritte Denkbarkeit, die Schöpfung erfolge erst n a c h der Verendlichung. Allein diese Möglichkeit zeigt sich sofort im Widerspruch zu dem Prinzip und den Voraussetzungen desselben. Das Prinzip gilt nämlich durchaus von realen Verhältnissen und nicht von einem rein idealen Reich; mit der Verendlichung des Seinsaktes hätten wir auch schon endliche existierende Dinge gegeben, eine nachträgliche Schöpfung käme zu spät.

So kommt allein der Fall in Betracht, wonach die Begrenzung und die Schöpfung sachlich z u s a m m e n f a l l e n, das heißt also: etwas wird dadurch endlich, daß es geschaffen wird, und umgekehrt. Allein auch diese einzig in Betracht kommende Hypothese führt, so will uns scheinen, zwangsläufig zu einer schiefen Auffassung der Schöpfung. Auch hier gilt, was bereits angedeutet wurde: das Prinzip bezieht sich auf die reale Ordnung. Wird also etwas dadurch geschaffen, daß es begrenzt wird, so ist es um die Schöpfung im Sinn einer restlosen Hervorbringung geschehen. In dieser Ansicht wird nämlich wiederum das Sosein bereits als reales, wenn auch nicht existierendes Sein vorausgesetzt. Nur als irgendwie reale Potenz kann auch in der Tat das Sosein die Funktion des Begrenzens ausüben. Aber was noch schlimmer ist: nicht bloß das Sosein wird immer schon mit einer Realität bedacht, das gleiche würde auch von der Existenz gelten. Real verendlicht werden kann nur etwas, was existiert, und zwar unendlich existiert, zumal das, was verendlicht werden soll, gerade die Existenz selbst betrifft. Kein Wunder, wenn es sogar vorkam, daß diese immer schon vorgegebene Existenz als die göttliche Existenz selbst angesehen wurde.

Um unsere Frage noch etwas konkreter zu gestalten, soll ein wichtiger Text des A q u i n a t e n hier Erwähnung finden, der den Kernpunkt unserer Frage noch mehr hervortreten läßt und gleichzeitig zeigt, wie schwer manche Stellen bei Thomas trotz feingegossener Sprachform auszulegen sind. Es sei nur der wichtigste Teil der Stelle hier angeführt: *Esse enim participatum finitur ad capacitatem*

participantis[10]. Unter dem *esse* ist an dieser Stelle ohne Zweifel das sogenannte *esse existentiae* gemeint, wird es doch in Gegensatz gebracht zum *esse formale*, zu den *formae creatae*, die offenbar das *esse essentiae* meinen. *Esse participatum* ist jenes Existieren, an dem die betreffenden Wesenheiten oder *formae* teilhaben, das ihnen zukommt. Der Ausdruck, der im besonderen zur Zitation Anlaß gegegeben hat, ist das Wort *finitur*. Wörtlich heißt es also: Das Sein, woran die geschaffenen Formen teilhaben, wird begrenzt, verendlicht entsprechend der Aufnahmefähigkeit dessen, das eben teilnimmt. Nun soll nicht geleugnet werden, daß dieser Satz von Thomas so ausgelegt werden könne, daß der wahre Schöpfungsbegriff unangetastet bleibt. Dann heißt es: Die endlichen Wesenheiten sind der Grund, warum auch die Existenz endlich ist, sie sind also in der Zeit als endlich Seiende erschaffen worden, weil sie gerade dieses Sosein haben. Aber es sind auch Gründe vorhanden, die dieser gegebenen Deutung hindernd im Wege stehen. Es scheint nämlich, daß diese Existenz der endlichen Wesenheiten nach dem Wortlaut des Heiligen real begrenzt wird. Reale Begrenzung oder Einengung setzt ein Unendliches (hier natürlich ein unendliches Sein, Existieren) voraus, woran dann das endlich Seiende formell teilhat. So erklärt sich auch der Ausdruck *participatum*, bzw. *participans* ungezwungen. Es wäre dann ein Teilhaben an dem Unendlichen, wovon eben das Endliche einen Teil für sich hat. Freilich erhebt sich, abgesehen von anderem, gleich die Schwierigkeit, was dieses unendlich Seiende eigentlich sei. Auch Hans Meyer hat diese Schwierigkeit stark empfunden: „Die Frage ist nur, wie dieses Sein zwischen Gott *(= ipsum esse subsistens)* und das endliche durch Teilnahme Seiende metaphysisch einzugliedern ist"[11]. Aber wäre diese Sinndeutung auch gegen die Schöpfung? Nicht in dem Sinn, daß die Schöpfung geleugnet würde; aber diese Ansicht würde sich hinsichtlich der Schöpfung kaum von der eben besprochenen unterscheiden. Oder sollte man sich die Sache so vorstellen: Gott erschafft zunächst im eigentlichen und strengen Sinn dieses unendliche Sein im Sinn der Existenz; daraus würde dann durch Begrenzung des unendlichen Seinaktes durch die endliche Form eben dieses endliche Wesen. Aber dagegen meldet sich mit Recht sofort das Bedenken, ob überhaupt eine solche unendliche Existenz, „die geschaffen sein soll, nicht in sich ein Ding der Unmöglichkeit sei. Unendlich im Seinsakt ist und kann nur der *actus purus*, das heißt aber der unendliche Gott, sein. Legt man übrigens diese Stelle von Thomas im thomasischen Sinn aus, dann bliebe sie mit allen Schwierigkeiten behaftet und belastet, auf die bereits Fuetscher hingewiesen

[10] Summa theol. I q. 75 a. 5 ad 4.
[11] H. Meyer, Thomas v. Aquin, Bonn 1938, 106.

hat[12]. Will man aber unsere erste Auslegung dieser und ähnlicher Thomasstellen wahrhaben, dann fallen freilich alle Bedenken hinsichtlich der richtigen Schöpfungsauffassung weg, aber man hat dann kein Recht mehr, sich für die ständig behauptete reale Unterscheidung zwischen Akt und Potenz, zwischen Sosein und Dasein auf St. Thomas zu berufen. Dann folgt eben nach Thomas nur, daß das Sein (Existenz) begrifflich nicht durch sich selbst begrenzt wird, was wohl niemand je behauptet hat.

3. Es wurde im vorhergehenden auf Mängel im thomistischen System hingewiesen. Hat die sogenannte suaresianische Richtung die Schöpfung immer rein und ohne Fehl aufgefaßt und erklärt? Es gilt auch da, die Frage ganz unparteiisch, rein nach der Wahrheit zu stellen. Es sei mir erlaubt, auf eine Unebenheit aufmerksam zu machen, die zunächst mehr sprachlicher Natur zu sein scheint, die aber auch zu sachlichen Mißverständnissen führen könnte und wie ich aus Erfahrung sagen kann, schon geführt hat. Josef Donat macht sich bei der Lehre von den Möglichkeiten den Einwand: wenn die reinen Möglichkeiten nicht nichts, sondern etwas wären, dann könnte der Schöpfungsbegriff nicht mehr verwirklicht werden. Schöpfung soll ja nach dem Urteil aller Vernünftigen ein Hervorbringen aus dem Nichts sein. Sind also die Möglichkeiten etwas, dann gibt es kein Hervorbringen aus Nichts, da die Schöpfung aus der Möglichkeit zu geschehen hat. Donat antwortet auf diesen Einwand mit der Unterscheidung: die Geschöpfe können zwar nicht aus dem absoluten (metaphysischen) Nichts werden, das sei zugegeben, aber trotzdem können sie aus dem *nihil existentiae* werden, und das sei doch schließlich der Sinn der Definition von der Schöpfung: hervorbringen aus dem Nichts, das heißt aber, aus dem, was noch nicht existiert[13].

Aber ist da überhaupt etwas nicht in Ordnung, etwas einer Korrektur bedürftig? Nun streng genommen ist auch schon der allgemein gebrauchte Ausdruck *productio ex nihilo* nicht sonderlich klärend oder lichtvoll. Dieses *ex nihilo* könnte leicht den Anschein erwecken, als ob das Nichts irgendwie ein Konprinzip bei dem Schöpfungsakte wäre, als ob der Schöpfergott auf das Nichts angewiesen wäre und es etwa als Negation in den Prozeß des Erschaffens einschalten müßte. „Nur mit Hilfe der Negation kann eine *multiformis essentia* entstehen", so glaubte Isaak August Dorner z. B. die Lehre St. Augustins von der Schöpfung deuten zu sollen[14]. Dorner

[12] Fuetscher, a. a. O. S. 69—85.

[13] J. Donat, Ontologia[9], Innsbruck 1940, 71.

[14] Vgl. I. A. Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873, 43 f; zitiert bei F. Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins, Regensburg 1889, 75.

lehnt mit Recht eine solche Auffassung der Schöpfung ab, aber Grassmann kann wohl auch zeigen, daß Augustinus selbst diesen eben mißdeutbaren Ausdruck richtig verstanden hat, bedeute er doch nach ihm nichts anderes als: *nulla omnino substantia*[15]. Erschaffen heißt demnach nach Augustin: etwas hervorbringen, aber aus keiner Substanz, so daß also keine Substanz als Gegenstand gegeben sei, woran die schöpferische Tat vollzogen würde.

Wenden wir uns nun dem Ausdruck Donats zu: *creare est producere aliquid ex possibilitate sua.* Was in dem Satz unangenehm berührt, ist die Präposition *ex.* Bleibt man dem gewöhnlichen Sinn dieses Wörtchens treu, dann weist es doch, wenn es sich um ein irgendwie kausales Verhältnis handelt, in die Richtung der Material- oder höchstens der Formalursache. Der Mensch besteht z. B. a u s Leib und Seele. Auch in der aristotelischen Definition der Materialursache kommt dieses Wörtchen ganz zur Geltung; sie lautet: *ea causa, ex qua insita aliquid fit vel est.* So liegt der Verdacht nahe, daß die reinen Möglichkeiten leicht als Komponenten bei dem Prozeß der Schöpfung gedacht werden könnten, so daß also die Schöpfung selbst darin bestünde, daß das rein Mögliche, das numerisch das gleiche bleibt, gleichsam mit der Existenz umkleidet würde.

Dieser Verdacht ist bei Donat um so mehr begründet, als er den reinen Möglichkeiten ein reichliches Maß von Aktualität zuerkennt, also den Möglichkeiten auch rein in sich betrachtet, unabhängig vom göttlichen oder geschöpflichen Denken. Im selben Zusammenhang bemerkt er, die reinen Möglichkeiten hätten eine eigene Realität, unabhängig vom denkenden Geist, eben die Realität der Möglichkeit[16]. Von diesem Standpunkt aus wird es auch einigermaßen verständlich, wenn die Möglichkeiten als ein Etwas bezeichnet werden, woraus das Zuerschaffende werden soll. Aber freilich ebenso wird es jedem klar sein, daß so die Definition der Schöpfung: *productio ex nihilo* nicht mehr radikal genug zur Durchführung käme, da so mit den Möglichkeiten wiederum ein Subjekt gleichsam eingeschmuggelt wird, woran der schöpferische Akt sich betätigen soll.

Sollen denn die Möglichkeiten mit der Schöpfung überhaupt nichts zu tun haben? Das wurde nicht gesagt und auch nicht verlangt; aber dieses Verhältnis ist richtig zu denken. Ursprünglich war also nichts da, außer Gott und die Erkenntnis Gottes. Gott erkennt sich immer schon, und zwar erschöpfend, das heißt aber auch so, wie seine Wesenheit in endlichen Bildern nachahmbar ist. Diese nachahmbaren Züge des göttlichen Wesens sind eben die reinen Möglichkeiten. Sie sind nichts als die Gegenstände des Denkens

[15] A. a. O. S. 77.
[16] A. a. O. S. 71.

Gottes. Diese Ideen Gottes werden nun, wenn Gott zur Erschaffung schreitet, nicht selbst verwirklicht, sondern das Geheimnis liegt vielmehr darin, daß n a c h diesen Ideen, *secundum has ideas*, etwas numerisch ganz Neues erschaffen wird, dem Sosein wie dem Dasein nach neu. Diese Ideen selbst sind die Muster, die Urbilder, die Paradigmen im platonischen Sinn, nicht also die *principia ex quibus*, sondern die *principia secundum quae* erschaffen wird. Man kann sich fragen, ob es irgendeine Bedeutung habe, ob man die Sache so oder so auffaßt. Antwort: es ist nie gleichgültig, ob man die Wahrheit hat oder nicht. Dazu kommt, daß bei der eigentlichen Schöpfung die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott viel radikaler aufgefaßt wird. Die Möglichkeiten sind dann weder ein metaphysischer Nebelstreifen noch Materialprinzip, aus dem die Dinge geschaffen werden, sondern die göttliche Allmacht wird bei der Schöpfung lediglich von der göttlichen Weisheit, von den göttlichen Ideen geleitet.

III. Verkennung der Erkennbarkeit der Schöpfungstatsache

Nicht bloß systematische Gründe, wie in den letzten Fällen, sind es, die nur allzu leicht zu Entgleisungen hinsichtlich der Schöpfungslehre führen, solche Mängel können auch aus anderen Quellen fließen. Vor allem ist es die Eigentümlichkeit der Schöpfungstatsache selbst, deren richtiges Verständnis nicht so ohne weiteres und unmittelbar gewonnen werden kann. Gewiß können wir bei uns und bei anderen ein Hervorbringen beobachten; allein bei all diesem Geschehen handelt es sich in Wirklichkeit immer um Umgruppierungen, um Veränderungen, aber nicht um totale Neuschöpfungen. Die Summe der Energien oder auch die Summe der materiellen Welt bleibt gleich. Die Seelen freilich bei der Fortpflanzung müssen neu geschaffen werden, aber die sind selbst ja nicht unmittelbar sichtbar.

So begreift man es, wenn sich erkenntnistheoretische Schwierigkeiten gegen die Schöpfungstatsache geltend machen, zumal in einer Zeit, wo so viele gewohnt sind, nur das anzunehmen, was man mit Händen greifen, mit Ohren hören und mit der Zunge berühren kann. Allerdings haben wir keineswegs vor, alle die groben Irrwege der Menschen gegenüber der Schöpfungsfrage namhaft zu machen und sie erkenntnistheoretisch zu widerlegen; das ist ja schon oft geschehen. Uns geht es ja bei dieser Arbeit bloß um Schönheitsfehler. Dazu rechnen wir in erkenntnistheoretischer Sicht zunächst die Meinung, die Schöpfung sei etwas derart Geheimnisvolles, daß sie

dem Verstandeslicht allein niemals zugänglich sei, daß diese Wahrheit im günstigen Fall nur Gegenstand der Offenbarung Gottes sein könne. Sodann behandeln wir noch an zweiter Stelle die Frage, in welcher Beziehung hinsichtlich unserer Erkenntnis die Schöpfung und die Gottesbeweise stehen.

1. Daß die Schöpfungslehre gern von der Moderne an die Offenbarung verwiesen wird, und wie radikal dies geschieht, dafür spricht ein Satz eines sonst ruhigen Denkers und Schriftstellers: „Schöpfung oder Erschaffung waren früher fast heilige Worte, welche die Allmacht Gottes, ‚des Schöpfers Himmels und der Erde', bezeugten. Man nahm den Standpunkt der Bibel ein, demzufolge die Welt aus dem Nichts geschaffen wurde. Man schreckte vor der Undenkbarkeit einer solchen Weltentstehung nicht zurück, glaubte vielmehr an sie, mehrfach in dem Sinne des *credo quia absurdum*[17]." Die Stelle schlägt scharfe Töne an; die Schöpfung wird aus dem Bereich des Vernunftdenkens ein für allemal verwiesen.

Diese Ansicht, wonach also die Schöpfungstatsache der Vernunft als solcher nicht zugänglich ist, kann sich freilich mit einem gewissen Recht auf die großen griechischen Denker berufen. In der griechischen Philosophie wurde zwar immer wieder das Problem der Kosmogonie in immer neuen Abwandlungen behandelt. Trotzdem aber muß man zugeben, daß auch die hellsten Köpfe, ein Plato und ein Aristoteles, sich zu der Theorie einer Weltschöpfung nicht durchringen konnten, wenigstens in dem Sinn, daß die genannten Denker niemals vollständig und ausdrücklich zur Überzeugung von der Schöpfung kamen, wiewohl ihre Prinzipien, etwas radikaler durchgeführt, notwendig zum Ergebnis einer Schöpfung hätten führen müssen, namentlich durch das Potenz-Akt-Gesetz.

Es ist übrigens durchaus begreiflich, warum sich die Menschen so krampfhaft bemühen, die Schöpfung aus dem Index der philosophischen Lehren zu streichen. Der Menschengeist ahnt es wenigstens instinktiv, daß es für das praktische Leben keineswegs gleichgültig ist, ob diese Lehre auch philosophisch erkennbar ist oder ob sie bloß aus der Offenbarung stammen kann. Wenn nämlich Gott von der Vernunft her in keiner Weise als unser Schöpfer erkannt wird, dann wird auch meine Stellung zur Offenbarung selbst anders, als wenn ich von der Vernunft her um Gott als meinem Schöpfer weiß. Gewiß auch im ersten Fall wird Gott auf Grund seiner überlegenen Seinsweise und wegen seiner absoluten Wahrhaftigkeit Glauben verdienen; aber wer sagt mir, daß ich überhaupt hinhorchen und hinhören muß auf das geoffenbarte Wort Gottes? Man

[17] v. Wiesner, a. a. O. S. 24.

könnte also in diesem Fall wohl von einer Glaubwürdigkeit der Offenbarung *(credibilitas)* sprechen, aber nicht von einer strengen Glaubenspflicht *(credenditas)*. Ganz anders, wenn Gott immer schon vom Verstand, bzw. von der Philosophie her als der Schöpfer der Menschen erkannt wird. Dann ist der Mensch notwendig sein Diener mit jeder Faser seines Seins, darum muß er natürlich hören auf seine Worte, wie der Knecht auf den Befehl seines Herrn. Von hier aus könnte man eine gewisse Erweiterung der *praeambula fidei* in dem Sinne befürworten, als man zu den geläufigen, ausdrücklich hervorgehobenen Wahrheiten von der Existenz Gottes, seiner Wahrhaftigkeit und dem *factum revelationis* noch ausdrücklich die weitere hinzufügt, daß eben dieser Gott auch unser Schöpfer ist.

Was ist also von der natürlichen, rein philosophischen Erkenntnis der Schöpfung zu halten? Zunächst sei bemerkt, die Tatsache, daß die griechischen Genies den Weg zur Schöpfung nicht gefunden, zeigt bloß an, daß es der Vernunft nicht leicht ist, zur Schöpfungswahrheit in ihrer Reinheit vorzudringen, aber nicht, daß es ihr überhaupt unmöglich ist. Man kann darauf hinweisen, daß chinesische Denker relativ früh sich der wahren Schöpfungslehre genähert, wenn sie dieselbe nicht gar im wesentlichen erreicht haben. So Wang Fu (zirka 85 bis 165 n. Chr.), der alles aus Tao, dem großen Geist, entstanden sein läßt[18], ebenso Tschang Tschi-ho (zirka 745 bis 810 n. Chr.), wenn er die Schöpfung der Welt mit dem genialen Schaffen eines Künstlers vergleicht, aber keineswegs gleichstellt[19], endlich Kun Yin-Tse (10. oder 11. Jh. n. Chr.), nach dem Tao klar als der Schöpfer Himmels und der Erde erscheint: „Der Himmel ist nicht von selbst Himmel, sondern es gibt jemand, der ihn gemacht hat; die Erde ist nicht von selbst Erde, sondern es gibt jemand, der sie gemacht hat[20]. Freilich wäre ein Einfluß der Uroffenbarung und später ein Einfluß vom Christentum her denkbar, doch ist dergleichen nicht wahrscheinlich.

Entscheidend ist die Tatsache, daß man die Schöpfung auch philosophisch aufweisen kann. Auch wenn schließlich überhaupt kein Fall einer rein philosophischen Erkenntnis der Welterschaffung nachweisbar wäre, so würde auch daraus keineswegs die schlechthinige Unmöglichkeit einer solchen Erkenntnis folgen. Es gibt ja auch Wahrheiten, auf die man ohne Offenbarung nicht stoßen würde; ist aber diese Wahrheit einmal geoffenbart, dann kann, wenigstens in einzelnen Fällen, auch der Verstand mit seinem natür-

[18] A. Forke, Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (Hamburgische Universität, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde 41), Hamburg 1934, 148—150.
[19] Ebd. 324.
[20] Ebd. 352.

lichen Licht und rein wissenschaftlichen Methoden zur selben Wahrheit gelangen. Wie also?

Wenn wir jetzt darangehen, das faktisch zu zeigen, so wird niemand verlangen, daß wir in diesem Zusammenhang eine ganze Theodizee schreiben. Nur in ein paar Schlagworten soll der Beweis mehr angedeutet als geführt werden. Das Kausalprinzip besagt: kontingent Seiendes verlangt eine Ursache. Mit Leichtigkeit läßt sich Kontingentes konstatieren, etwa meine Handlungen, besonders die freien, oder mein Ich usw. Von solchen Wirklichkeiten kommt man unschwer zum *ens a se*, zum Aussichselbstseienden, das wir Gott nennen. Denn wenn auch eine große, ja unendliche Kette von Kontingenten angenommen werden könnte oder müßte, auch eine solche Kette bliebe auch in ihrer zahlenmäßigen Unendlichkeit kontingent und darum ursachbedürftig. Aber damit ist vielleicht die Existenz Gottes bewiesen, aber nicht schon, daß dieser Gott der Schöpfer ist!

Allein man bedenke: das Kausalprinzip stellt uns mit Notwendigkeit vor die Alternative: alles Wirkliche ist entweder *ens a se*, aus sich seiend, oder aber kontingent, das heißt, von einem anderen verursacht, *ens ab alio*. Damit ist zwar nicht gesagt, daß alles Kontingente unter jeder Rücksicht unmittelbar, wohl aber, daß schlechthin alles außer Gott unmittelbar oder mittelbar vollständig, mit jeder Faser des Seins, vom *ens a se* sei, das heißt aber radikal aus dem Nichts erschaffen.

2. Die letzten Ausführungen tragen ohne Zweifel eine gewisse Verwandtschaft mit den Gottesbeweisen an sich. So drängt sich uns die Frage auf: Wie verhalten sich die Erkenntnis Gottes überhaupt und die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers oder die Erkenntnis der Schöpfung und die Gottesbeweise? Es steht von vornhinein zu erwarten, daß auch in diesem Fragenkomplex wenigstens kleine Abwegigkeiten vorkommen können und vielleicht wirklich vorkommen.

Josef de Vries fragt einmal, was zum mindesten gefordert werden müsse, damit ein Beweis als „Gottesbeweis" gelten kann[21]. Zur Beantwortung dieser Frage muß vor allem festgestellt werden, welcher Gottesbegriff als gleichsam unterste Forderung vorausgesetzt werden müsse. De Vries glaubt, es entspreche dem allgemeinen Sprachgebrauch am besten, Gott zu verstehen als ein „persönliches, überweltliches Wesen, das auf das Geschehen in dieser Welt mächtigen Einfluß ausübt"[22]. Zu dieser Bestimmung glaubt er von seiner Seite hinzufügen zu sollen, daß dieser Gott in seinem Sein von

[21] J. de Vries, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesweise: Scholastik 15 (1940) 481—507, S. 495.

[22] A. a. O.

keinem anderen abhängt, daß er „durch sich selbst seiend *(ens a se)* ist“[23]. Alle übrigen „Eigenschaften“ Gottes sind an sich für den Gottesbeweis nicht unentbehrlich. Ganz ausdrücklich wird die Schöpfereigenschaft Gottes als nötiges Stück des Gottesbeweises ausgeschlossen: „z. B. braucht nicht jeder Gottesbeweis die Heiligkeit Gottes zu beweisen oder daß Gott Schöpfer dieser Welt ist“[24].

Was ist von dieser Einstellung zu halten? Sicherlich ist sie von den edelsten Motiven getragen und inspiriert; de Vries strebt das Ziel an, die Gottesbeweise möglichst von allem zu befreien und zu entlasten, was sie unnötig beschweren könnte. Dazu rechnet er offenbar auch die Schöpfungsidee. Nun zunächst ist daran sicherlich soviel richtig, daß selbstverständlich der Gottesbegriff an sich eindeutig festgestellt werden kann, ohne daß die Tatsache der Schöpfung aufscheint. Auch seinsmäßig hätte ja Gott auch Gott sein können ohne die Schöpfung. Und doch will mir dieser Standpunkt von de Vries nicht gefallen. Auch angenommen, der Begriff Gottes, wie ihn de Vries hier versteht, genüge, so scheint mir, daß die Verwirklichung dieses Begriffes mit dem Minimum von göttlichen Eigenschaften sich nicht beweisen und rechtfertigen läßt, ohne auf die Schöpfung als Beweiselement zu stoßen und es dafür zu gebrauchen und darum Gott gleichzeitig eben auch als Schöpfer zu erkennen.

Das grundlegende Merkmal im Gottesbegriff, wie de Vries ihn hier versteht, und auch mit Recht versteht, liegt im *Ens-a-se*-Sein. Wie komme ich zur Erkenntnis der Verwirklichung dieses Begriffes? Gewiß, ontologisch ist das *ens a se* das erste, aber nicht in unserem Denken. Da gehen wir von den uns umgebenden Dingen, bzw. von den in uns selbst sich abspielenden Tätigkeiten und Veränderungen aus. Wir entdecken uns als Ursache unserer inneren Tätigkeiten und unsere Tätigkeiten selbst wieder als Anfangendes; so kommt der denkende Geist allmählich zum Kausalprinzip und von dort aus zum Schluß, es könne unmöglich alles verursacht sein, es müsse also ein *ens a se* geben. Was dieses Aussichseiende in Wirklichkeit sei und wo es zu finden sei, ob in dieser Welt oder außerhalb derselben, weiß man damit noch nicht. Nun aber verlangt de Vries selbst, und mit Recht, daß zu den allernotwendigsten Bestimmungen Gottes gehöre, daß er überweltlich sei. Damit aber verlangt auch der Gottesbeweis, in welcher Form immer er geboten wird, daß er zeige, daß der *Ens-a-se*-Begriff in keinem Weltwesen verwirklicht ist, darum notwendig in einem Wesen jenseits der Welt. Das kann aber nur so einsichtig werden, daß alles in der Welt, und zwar mittelbar oder unmittelbar, mit jeder Faser des Seins *ens ab alio* ist, das heißt aber

[23] Ebd.
[24] Ebd. 495 f.

gerade im strengen Sinn erschaffen. Aber auch die weitere Eigenschaft, die de Vries mit Recht vom Gottesbegriff fordert, daß dieses Wesen einen mächtigen Einfluß auf unsere Welt ausübe, auch diese Eigenschaft und ihre Verwirklichung läßt sich auf rationalem Weg nur zeigen, wenn die Welt als ganz von ihm abhängig, das heißt aber als geschaffen aufgewiesen wird. Denn entweder die Welt ist *ens a se* oder sie ist *ens ab alio*, und zwar gänzlich. Wäre sie das erste, dann wäre sie auch notwendig selbstherrlich; wenn das zweite, dann wäre und ist sie aber geschaffen, und zwar offenbar von dem, der einen Einfluß auf sie ausüben soll. So zeigt sich: ein wahrer und genügender Gottesbeweis läßt sich nicht führen, ohne daß auch Gott als Schöpfer miterwiesen wird.

Wenn es auch übrigens möglich wäre, ohne den Schöpfungsgedanken auszukommen, so sollte man um keinen Preis den Schöpfungsgedanken zum Opfer von „Sparmaßnahmen" machen. Was würde gewonnen, wenn wir einen Gott fänden, der mit uns eigentlich nichts zu tun hat, der uns eigentlich nichts angeht. Nein, gerade durch den Aufweis der Schöpfungstatsache wird Gott aufgewiesen, mit dem wir als unserem Schöpfer mit allen Fasern unseres Seins verbunden und verknüpft sind. In dieser Sache scheint mir gerade Kant sehr richtig gesehen zu haben, wenn er schreibt: Dieser beträchtliche Fehler (wenn nämlich Gott nicht als Schöpfer der Welt aufgezeigt wird) muß alle diejenigen, die sich ihrer (dieser Methode) allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrtums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde[25]. Ja erst wenn Gott als Schöpfer und darum auch schon im Natürlichen als liebender Vater den Menschen von heute erschlossen wird, kann die „Flucht vor Gott" zur Zuflucht zu Gott werden. Um mitzuwirken, daß die Schöpfungswahrheit möglichst unbehindert ihr wärmendes Licht verbreite, suchte diese Arbeit einige Schatten zu verscheuchen.

[25] Kant, Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 2. Abth. 5. Betr. (Ph. Akademieausgabe II, 122 f).

DIE PARADIESESSCHLANGE (Gn 3)

Von Josef Hofbauer S. J., Innsbruck

In den allermeisten Übersetzungen, Kommentaren, Einzeldarstellungen der biblischen Urgeschichte usw., nicht nur in deutscher, sondern auch in anderen Sprachen, wird Gn 3, 1 regelmäßig übersetzt: „Und die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte." So schon die älteste uns bekannte Übersetzung, die LXX: ὁ δὲ ὄφις φρονιμώτατος ἦν κτλ. Damit wird offenbar nicht die Eigenschaft einer einzelnen, bestimmten Schlange ausgesprochen, sondern der Schlange im allgemeinen, der Gattung Schlange. Zur Bekräftigung und Veranschaulichung dieses Gedankens verweisen manche Autoren auf Mt 10, 16: „Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben." Auch Jesus spricht hier von der Klugheit der Schlange im allgemeinen, der Gattung Schlange. Gn 3, 2 aber geht die Erzählung ganz unvermittelt und unmerklich auf eine ganz bestimmte Schlange über: „Und sie — die Schlange — sprach zum Weibe" usw. Auch das Urteil über die Schlange 3, 14 f trifft nach dem Zusammenhang nur die eine Schlange, von welcher Eva verführt worden war. Dieser schroffe Übergang von Gn 3, 1 zu 2 ist jedenfalls eine stilistische Härte.

In der Auslegung besonders von Gn 3, 14 wird jedoch das göttliche Strafurteil von den Exegeten wieder auf die Schlange im allgemeinen, auf die ganze Gattung Schlange bezogen. Daraus ergibt sich die sonderbare Frage, ob denn die Schlangen vor dem Sündenfall aufrecht gegangen seien, etwa auf vier Füßen, und wovon sie sich damals genährt hätten. Dabei stößt man auch auf die Schwierigkeit, daß die Schlangen auch jetzt, nach dem göttlichen Fluch, nicht von bloßem Staub leben. Die neuere katholische Exegese sucht der Schwierigkeit gewöhnlich dadurch auszuweichen, daß sie das, was den Schlangen ursprünglich natürlich war, das Kriechen auf dem Bauch und das Staubfressen, nunmehr als Strafe betrachtet, deutlich eine Verlegenheitsauskunft. In der älteren Exegese, angefangen von Flavius Josephus[1], im christlichen Altertum bis in die neueste Zeit war die Auffassung vorherrschend, daß durch das göttliche Strafurteil die Natur der Schlangen geändert worden sei[2]. Nachdem sie ursprünglich aufrecht gegangen

[1] Ant. I, 1, 4. Übers. von Kaulen, 2. Aufl., Köln 1883, 6.

[2] Eine Reihe von Vertretern dieser Ansicht bei Reinke, Beiträge zur Erklärung des AT II, Münster 1853, 387—414. Beispiele aus den Vätern ebd. 395—404; s. auch Feldmann, Paradies und Sündenfall (Alttestamentl. Abh. 4), Münster 1913, 503 f.

seien und sich natürlich ernährt hätten, seien sie jetzt von Gott dazu verdammt, auf dem Bauch zu kriechen und, da sie jetzt ihre Nahrung auf dem Boden suchen müßten, sie mit Staub verunreinigt zu sich zu nehmen.

Die rationalistisch gerichtete Exegese hingegen findet keine Schwierigkeit, die Erzählung von einer wirklichen Veränderung der Natur der Schlangen zu verstehen. Sie sieht in den Berichten der biblischen Urgeschichte eben nur Mythen, Sagen oder Märchen. Die Paradiesesschlange und ihr Schicksal ist ihnen nichts anderes als ein mythisches Motiv, ein märchenhafter Zug, der nur das Grauen der Menschen vor der unheimlich schleichenden Schlange und ihre gegenseitige Feindschaft erklären soll.

Keine der hier angedeuteten Erklärungen vermag die Schwierigkeit befriedigend zu lösen. Den Schlüssel zum richtigen Verständnis finden wir vielmehr in der hebräischen Stilistik, im Gebrauch des hebräischen Artikels. „Der Artikel steht abweichend vom Deutschen ... oft, wenn von etwas an sich Bestimmtem, aber noch nicht Erwähntem die Rede ist."[3] Hier sei nur auf ein Beispiel und zwar aus der biblischen Urgeschichte, aus der Sintflutgeschichte, hingewiesen, Gn 8, 7 ff. Nachdem sich die Wasser der Sintflut verlaufen hatten, „öffnete Noe das Fenster der Arche, das er gemachte hatte und sandte d e n Raben *(hā.ʿoreb)* aus ... dann sandte er d i e Taube *hay.yônâ[h]* fort ... aber die Taube fand keinen Ruheplatz für ihren Fuß ... Er wartete weitere sieben Tage und sandte nochmals d i e Taube *(hay.yônâ[h])* aus." War es die gleiche wie das erste Mal? Das wird der Verfasser kaum behaupten wollen. Hier ist es klar, daß wir nach unserem Stilgefühl übersetzen müssen: e i n e n Raben, e i n e Taube, nochmals e i n e Taube. Ebenso müssen wir Gn 3, 1 f übersetzen: „E i n e Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes, die Gott der Herr gemacht hatte. D i e sprach zum Weibe." Dem Sinne nach könnte man die Erzählung so erweitern: „Im Paradies befand sich eine Schlange. Diese Schlange war klüger als alle übrigen Tiere. Sie sprach zum Weibe." So wird von Anfang an eine bestimmte Schlange bezeichnet und die Beziehung auf die Schlange im allgemeinen, auf die Gattung Schlange ausgeschlossen. Die griechische Übersetzung hätte diesen Gedanken wiedergeben müssen mit: *ὄφις δέ τις φρονιμώτατος ἦν κτλ.*, die Vulgata: *Sed et serpens quidam erat callidior.* Die allzu wörtliche, sklavische Übersetzung eines griechisch sprechenden Juden, dem das Empfinden für den griechischen Stil mangelte, mag

[3] S t r a c k - J e p s e n, Hebr. Gramm., 14. Aufl., München 1913, § 18, 1; s. auch G e s e n i u s - K a u t z s c h, Hebr. Gramm., 28. Aufl., Leipzig 1909, § 126 q, und J o ü o n, Grammaire de l'Hébreu biblique, Rome 1923, § 137 m; ebd. und bei Ges.-Kautzsch zahlreiche Beispiele.

da Anlaß einer falschen Auslegung durch zwei Jahrtausende hindurch geworden sein. Selbst unter den Exegeten der neuesten Zeit finden sich nur ganz wenige, die nur wie im Vorübergehen auf die oben erwähnte Bedeutung des hebräischen Artikels — von Joüon treffend als „détermination imparfaite" bezeichnet — hinweisen. In der Erklärung von 3, 14 beziehen sie freilich alle mit Ausnahme eines einzigen, soweit ich sehen konnte[4], das Strafurteil Gottes wieder auf die ganze Gattung Schlange.

Wenn nun nach den bisherigen Ausführungen Gn 3, 1—14 immer nur von einer einzigen Schlange spricht, so kann auch das Strafurteil Gottes nur diese einzige Schlange treffen und es ist müßig zu fragen, ob durch den Fluch Gottes die Natur der Schlange geändert worden sei oder nicht oder ob nur in der literarischen Form eines Mythos, einer Sage oder eines Märchens das Grauen des Menschen vor der Schlange und der beständige Kampf beider gegeneinander erklärt werden soll. Was der Fluch Gottes aus dieser einen Schlange gemacht hat, entzieht sich vollkommen unserer Kenntnis. Jedenfalls aber trifft die Strafe Gottes in erster Linie, wenn nicht ausschließlich[5], den bösen Geist, den eigentlichen Verführer, mag er sich nun einer wirklichen Schlange als Werkzeug bedient haben oder eines bloßen Blendwerkes. Nach volkstümlicher Redeweise bilden Satan und Schlange eine gewisse, wenn auch lockere Einheit. Da werden Eigenschaften, Tätigkeiten usw., die von dem einen gelten, leicht und ohne Anstoß zu erregen, auf das andere übertragen. Ein etwas banales Beispiel möge das veranschaulichen: wir können, wenn wir etwa von den Darstellern eines Passionspieles sprechen, ganz wohl sagen, vielleicht im Scherz oder auch im Ernst, Petrus und Malchus, zwei Personen, die sich auf der Bühne wahrlich nicht freundlich gegenüberstehen, seien Arm in Arm freundschaftlich miteinander nach Hause gegangen. So mag auch das, was Gn 3, 14 über die Schlange verhängt wird, eigentlich, vielleicht sogar ausschließlich vom Satan gemeint sein. Die beiden Wendungen „auf dem Bauch kriechen und Staub fressen" sind in der Sprache des alten Orientes ein Ausdruck für die tiefste Erniedrigung; vgl. Is 49, 23; Mi 7, 17; Ps 71/72, 9. Im außerbiblischen Schrifttum vgl. dazu in den Tell el Amarnabriefen[6] Nr. 100, 36. Der Ausdruck „auf dem Bauche kriechen" wird im Brief des Abd Aširti, Fürsten von Amurru erklärt: „Zu Füßen des Königs, meines Herrn, bin ich niedergefallen, sieben Mal und sieben Mal noch dazu, sowohl auf den Bauch als auch auf den Rücken."[7] Auf einer gleichzeitigen ägyptischen

[4] Vigouroux, Manuel biblique I, 11. éd., Paris 1901, 536.
[5] Vgl. dazu Reinke a. a. O. 385—414; Feldmann a. a. O. 505.
[6] Hrsg. von Knudtzon, I, Leipzig 1915, 453.
[7] Ebd. Nr. 64. 65, S. 353. 357.

Darstellung wird Haremhab, der Reichsverweser Amenophis' IV. und Tutanchamons von Kriegsgefangenen begrüßt. Einer liegt mit ausgestreckten Armen der Länge nach auf dem Bauch, ein anderer auf dem Rücken[8]. Der Fluch Gottes trifft in der Schlange also den Teufel, seine Strafe besteht in der tiefsten Erniedrigung, nämlich darin, daß ihm, der jetzt die Menschen besiegt hat, der Sieg vom Samen des Weibes wieder entwunden werden soll, daß ihm der Same des Weibes den Kopf zertreten und ihn vernichten soll.

---

[8] S. Steindorf, Blütezeit des Pharaonenreiches, Bielefeld-Leipzig 1900, Bild 136, S. 161.

REZENSIONEN

LAURENCE J. MC GINLEY S. J., *Form-Criticism of the Synoptic Healing Narratives.* A Study in the Theories of Martin Dibelius and Rudolf Bultmann. 8° (VIII u. 165 S.) Woodstock 1944, Woodstock College Press.

Der Verf. hat uns hier ein bei aller Kürze ungemein nützliches Buch geschenkt. Wer mit der sogenannten Formgeschichte auch nur leicht in Berührung gekommen ist, wird die Unmöglichkeit empfunden haben, das darin enthaltene Geflecht von halben Wahrheiten und ganzen Irrtümern ohne langes Studium zu entwirren. Gerade hiezu bietet uns Mc Ginley eine hilfreiche Hand. Wenn er auch im Titel nur die Heilungswunder hervorhebt, gehen seine Studien, wie die Inhaltsangabe zeigt, aufs Ganze.

Das erste Kapitel ist den von Bultmann und Dibelius gemachten Voraussetzungen der Formgeschichte gewidmet. M. zählt ihrer fünf auf: 1) Die synoptischen Evangelien sind Kleinliteratur, 2) Zeugnisse des Glaubens der Urgemeinde, die den Stoff und seine Form geschaffen hat, 3) sind einfach Sammlungen von ursprünglich isoliert kursierenden Traditionsstücken, soweit sie nicht von den Verfassern der Evv. frischweg hervorgebracht worden sind; 4) diese Stücke hatten von Haus aus eine ganz bestimmte Form, welche 5) noch heute aus ihrem Sitz im Leben ermittelt werden kann. Mc Ginley beleuchtet ein Prinzip ums andere mit klaren und kurzen Bemerkungen, deren Richtigkeit zumeist von selbst einleuchtet.

Da und dort ließen sich seine kritischen Feststellungen noch etwas ergänzen. So bezüglich der Stoffe als isolierter Stücke. S. 9—10 hätte beigefügt werden können, daß ungeschulte Erzähler ihren Bericht gern in kurze, abgerundete Erzählungen auflösen, deren Form leicht den Eindruck erwecken kann, als wären sie einstmals isoliert gewesen, während sie doch von allem Anfang an, gleich im Mund des ersten Erzählers, Teile eines Ganzen gebildet haben. Solcher Art dürfte z. B. das Tagesgeschehen von Kapharnaum (Mk 1, 21—39) sein, und die Wunder in Mk 4, 35—5, 43. Dem gleichen ersten Erzähler lassen sich auch Gruppen von Berichten ähnlichen Inhalts zuschreiben, etwa die zwei Heilungswunder Mk 1, 40—2, 12, und die Parabelgruppe Mk 4, 1—34.

Auch was über den „Sitz im Leben" gesagt wird, ließe sich ergänzen. Mir will scheinen, daß dieser preziöse Ausdruck zwei sehr verschiedene Elemente zusammenfaßt, einerseits die geschichtlichen und sozialen Verhältnisse eines bestimmten Ortes und einer bestimmten Zeit, andererseits die Empfindungs- und Denkweise der in diesen Verhältnissen lebenden Menschen. Dieser „Sitz im Leben" an sich ist keine produktive Kraft, sondern eben nur eine Bedingung, welche auf die Formung von Lebensäußerungen einwirkt, wenn Kräfte da sind, die sie ins Dasein rufen. Verf. berührt wohl diese Gedanken, aber mehr einschlußweise. Ferner erschiene es als besonders wünschenswert, wenn an die Formgeschichtler mit der Frage herangetreten würde, wie sie sich denn nach ihren eigenen Prinzipien den „Sitz im Leben" der Evangelien als Ganzes vorstellen. In solchem Zusammenhang käme noch besser zur Geltung, was der Verf. mit Recht aussetzt, daß sie — übrigens mit der ganzen liberalen Kritik — die geschichtlichen Zeugnisse über den Ursprung der Evangelien großzügig ignorieren (22), eine Unterlassung, die in der Erforschung alter Literaturwerke beispiellos dasteht. Auch eine andere Frage hätte am Schluß dieses einleitenden Teiles einen

Platz verdient: Welche Eigenschaften müßte nach Dibelius, Bultmann und Genossen ein antiker, volkstümlicher Einzelbericht haben, um das Prädikat ‚historisch zuverlässig' zu erhalten? Kommt ja doch Bultmann ganz folgerichtig zum Ergebnis, daß wir bei all den vielen Einzelberichten der Evangelien über die Person Jesu nichts wissen. Das heißt doch wohl alle Geschichte zu Grabe tragen.

Die mittlere Partie des Buches nehmen Kapitel 2 und 3 ein, in denen je die Paradigmen (Dibelius) und Apophthegmen (Bultmann) zur Sprache kommen. Der Verf. gibt jeweils in ausgiebiger und sehr klarer Darstellung die Ansichten der beiden Formgeschichtler wieder, und fügt dann seine oft glänzenden kritischen Bemerkungen an, so wenn er fragt, wie denn nach Bultmann die Kategorie der Apophthegmen, z. B. der Streitgespräche, überhaupt aufgestellt werden könne, wenn doch, ebenfalls nach Bultmann, die meisten überlieferten Streitgespräche gar nicht stattgefunden haben.

Bei der Besprechung der Wundergeschichten hätte der Verf. noch etwas konkreter auf die Gesetze der mündlichen Tradition eingehen dürfen, wie sie vor der Niederschrift der Evv. oder ihrer geschriebenen Quellen, sofern man solche annehmen kann, ohne jeden Zweifel formend auf den Stoff eingewirkt haben. Die bisher veröffentlichten Test-Versuche geben darüber manchen Aufschluß. Diese Gesetze wirken zum Teil vereinfachend, indem sie Namen, Zahlen, Züge ohne Pointe in Wegfall bringen, zum Teil vermengend, indem sie Ähnliches ineinanderfließen lassen. Auf die Evangelienberichte angewendet, zeigen sie auch zur Evidenz, daß im christlichen Traditionsstrom der schöpferische, phantasievolle Typ gänzlich ausgeschaltet war.

Mit der Wunderscheu Bultmanns hätte der Verf. schärfer ins Gericht gehen dürfen. Solchen Autoren müßte man ins Stammbuch schreiben, was E. Bernheim, selbst ein Rationalist, in seinem Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 5. bis 6. Aufl. Leipzig 1908, S. 328 über die im „liber miraculorum S. Bernardi" berichteten Wunder schreibt: „An der Tatsächlichkeit der Vorgänge an sich ist in dem Fall des heiligen Bernhard und in hundert anderen Fällen gar nicht zu zweifeln, und niemand kann daran zweifeln wollen, der das Mittelalter verstehen will, sei er weß Glaubens er will". Wenn er dann auch die Wunder umzudeuten versucht, so stellt er mit jenen Worten doch ein Prinzip der geschichtlichen Forschung auf, das dem engstirnigen Grundsatz Bultmanns jegliche Berechtigung entzieht: Wunderbares ist sekundär. Bernheims Stellungnahme ermöglicht jedenfalls eine vernünftigere Behandlung der literarischen Probleme.

Mit dem vierten Kapitel beginnt der wichtigste Teil des Buches, von dem es auch seinen Titel hat, nämlich die synoptischen Heilungswunder. Hierbei kommt es dem Verf. besonders darauf an, welchen Gebrauch die Formgeschichte von analogen Erzählungen macht. Dieser Punkt ist denn auch tatsächlich für Bibliker wie für Apologeten von größter Aktualität, da ja auch die Religionsgeschichte mit Analogien argumentiert, und zwar in der Regel zu Ungunsten der evangelischen Berichte. Der Verf. analysiert nun in diesem und den beiden folgenden Kapiteln die synoptischen Heilungswunder, mit den Sammelberichten 52 an der Zahl, dann 21 rabbinische Analogien, und die hellenistischen Wunderheilungen, besonders die 66 von Epidaurus. Er spricht das sich ergebende Problem aus in der Frage: „Gleichen die evangelischen Heilungsberichte ihren rabbinischen und hellenistischen Analogien nach Inhalt, Stil und Anlage der Erzählung in solchem Grade, daß man sie als in ähnlicher Atmosphäre entstanden und entfaltet betrachten muß?" (75.)

Er schickt der Einzeluntersuchung einige sehr beherzigenswerte Grundsätze voraus, deren wichtigste diese sind: Es gibt keine Analogie für die synoptische Tradition als Ganzes, und darum keine Einzelvergleiche, die in allweg befriedigen können; denn die Heilungswunder der Synoptiker erhalten ihre spezifische Färbung gerade dadurch, daß sie Teile eines Ganzen sind mit seinem spirituellen Ton, seiner geschichtlichen Geltung, und seiner Entwicklungslinie bis hinauf zur dramatischen Höhe. — Noch bedeutsamer ist das zweite Prinzip: Die Verschiedenheiten zwischen den evangelischen Heilungswundern und ihren außerbiblischen Analogien sind nicht nur ebenso wichtig wie die Übereinstimmungen, sondern wichtiger als sie; denn die Übereinstimmungen müssen zum Teil auf die gemeinsame Menschennatur zurückgeführt werden, während man das konkrete Milieu des Ursprungs der Erzählungen nur aus den Verschiedenheiten ablesen kann. — Damit stimmt der weitere Grundsatz überein: Nicht die Hauptzüge eines Heilungswunders sind das Bezeichnende, sondern die sekundären Einzelheiten. In den Hauptzügen stimmen ja die biblischen Berichte sogar mit den modernen medizinischen Gutachten, z. B. von Lourdes, überein: beiderseits die Krankheitsgeschichte, die Bitte um Heilung, die Heilung, die Bestätigung. Diese Angaben liegen in der Natur der Sache und verraten nichts vom konkreten „Sitz im Leben".

Die drei Gruppen von Heilungswundern werden untersucht nach ihrem Inhalt, nach ihrem Stil — hier besonders kommen die Einzelheiten zur Geltung — und nach der Anlage der Erzählung. Diese letztere wird gemessen nach ihrem Eingang (exposition), nach der wunderbaren Heilung, und nach dem Erzählungsschluß. Am Schluß werden diese Untersuchungen in einem eigenen Kapitel nach den genannten Gesichtspunkten tabellenartig miteinander verglichen, und schließlich die Einzelbeobachtungen in allgemeine Resultate gebracht. Und da ist vor allem eins lehrreich: Es mag immerhin vorkommen, daß ein hellenistischer Bericht eine ziemlich genaue Parallele zu einem evangelischen Bericht darstellt. Vergleicht man jedoch Gruppe mit Gruppe, so fallen sie weit auseinander. Gerade die Betrachtung der Gruppen ergibt schlagend, in was für verschiedenen Milieus die einzelnen Gruppen und somit auch jeder ihrer Einzelberichte, entstanden sein müssen. So rechtfertigt die Untersuchung vollauf die Antwort, die der Verf. auf seine oben mitgeteilte Problemfrage gibt: „Die synoptischen Erzählungen weichen so stark ab von den angeführten Analogien, daß gerade ihre Form es ist, welche zeigt, daß sie einen von jenen verschiedenen Ursprung und eine verschiedene Entwicklung gehabt haben" (153). Gerade nach der Seite der Wunderheilungen hin hat noch niemand das formgeschichtliche Problem so gründlich, klar und erfolgreich behandelt wie der Verf. unseres Buches.

Paul Gaechter S. J., Innsbruck

1. F. M. BRAUN O. P., *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise.* kl. 8° (234 S.) Freiburg i. d. Schw. 1943, Librairie de l'Université. — Deutsche Ausgabe: *Neues Licht auf die Kirche.* Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. 8° (197 S.) Einsiedeln 1946, Benziger.

2. MARKUS BARTH, *Der Augenzeuge.* Eine Untersuchung über die Wahrnehmung des Menschensohnes durch die Apostel. gr. 8° (XVI u. 368 S.) Zollikon-Zürich 1946, Evang. Verlag.

1. Wie Glaube und Liebe der Weg zum Vater sind, sind sie auch der Weg zur „Una sancta". Gespräche zwischen den Konfessionen werden unfruchtbar sein ohne den unbedingten Glaubenswillen dem Worte Gottes gegenüber und ohne die Liebe, die annimmt, daß auch der andere vor Gott bestehen will und augenblicklich auch kann. Vorerst ist dieses Gespräch noch weithin ein solches der Theologen. Deren Aufgabe ist es, den Standpunkt der Konfessionen zu präzisieren, die Wesensstruktur der eigenen und der fremden Konfessionen herauszustellen, davon das Zweitrangige abzuheben, das aufgegeben werden könnte, ohne daß die Konfession aufgegeben wird, die Wege aufzuzeigen, die eventuell zu einer Einigung im Zweitrangigen führen könnten, endlich im Geiste des Glaubens und der Liebe zu sehen, ob nicht im erstrangigen Wesentlichen Fragestellungen und Gesichtspunkte sichtbar geworden sind, die durch eine Fortsetzung des theologischen Gespräches eine Annäherung an die Una sancta erhoffen lassen. Eine klare Bestandsaufnahme ist der Ausgangspunkt jedes theologischen Gespräches.

F. M. Braun versucht eine solche Bestandsaufnahme über das, was von protestantischer Seite zur Frage von der Kirche über das Wesentliche gesagt wurde. Begreiflicherweise ist dabei die Stimme der deutschen und englischen Theologen schwächer vernehmbar. Das Ergebnis der Untersuchung (die deutsche Ausgabe hat noch die Werke von Kümmel, Cullmann und Visser't Hooft verarbeitet) ist, daß eine ziemlich große Gruppe protestantischer Theologen, die Anregungen F. Kattenbuschs aufnehmend, doch schon weit über den Standpunkt vor 30 Jahren hinaus ist, nach dem die von Jesus ausgelöste religiöse (eigentlich könnte man sagen: die ethische, nach anderen die eschatologische) Bewegung von seinen Jüngern spontan zusammengeschlossen worden wäre in freien Geistgemeinden zur Pflege des religiösen Lebens; diese hätten sich durch demokratische Übertragung der Gewalt über die „Bischofskollegien" allmählich an die mehr juridisch ausgerichtete Gemeinde von Jerusalem angeglichen, woraus dann in langsamer Entwicklung die Gemeinde mit bischöflicher Spitze und, nach dem Muster des Staates, eine Weltkirche mit monarchischer Spitze entstanden sei.

Im Gegensatz dazu gibt die erwähnte Gruppe, zu der außerdem Rengstorf, Gloege, Holmström, Wendland, Leenhardt gehören, Kattenbusch recht, daß zum Messias auch eine messianische Gemeinde gehöre, daß er sie somit sammeln wollte und gesammelt hat. Wenn auch

das Wort „Kirche" fehlt, die Sache ist da, nicht nur Eph und Kol, sondern auch I Petr (worauf besonders Linton und Spörri hingewiesen haben), noch klarer I Cl und Barn; die Herde Christi, von der Jo spricht, ist nach I Kor 9, 7 zweifelsohne die Kirche Christi, der Hirte ist der Herr. So bekennt denn diese Gruppe, daß Christus selbst die Kirche gewollt, sie versammelt und in diesem Sinne gestiftet hat. B. spricht, optimistisch, von einem neuen Consensus und er bemüht sich, ihn mit allen Nuancierungen darzustellen. Man neigt sogar dazu, Mt 16, 18 mit Cullmann dahin zu verstehen, daß durch dieses Wort Petrus als der Grundstein der Kirche nach dem Tode Christi ausgewiesen ist, allerdings mit der Einschränkung, daß daraus kein hierarchischer Anspruch *extra fidem* abgeleitet werden könne. Das „Problem der Kirche" wird also gesehen als das Apostelproblem und als solches gelöst, indem man zugibt (wenn wir die Nuancierungen verwischen), daß „die Zwölf" eine gewisse Führerrolle in Jerusalem hatten; sie waren ja von Christus zur Verkündigung auserwählt worden: die von Jesus selbst um seine Person gescharte Jüngerschaft bildete die Kirche Christi, den heiligen Rest Israels. Diese Kirche war die Erstlingsfrucht des Reiches und zielte auf das Reich hin, derart, daß die einzelnen aber auch um ihre wesentliche Verbindung untereinander wissen. In ihrer Urgestalt wird sie von den Aposteln gebildet. Christus hat also mit einer Zwischenzeit gerechnet, in der er unsichtbar die Herrschaft ausübt; ja in der Kirche ist das Endreich schon erschienen, hat Erwartungen erweckt und Erinnerungen hinterlassen.

Die „Widerstandslinie" dieses neuen Consensus — um das kühne Bild B.s aufzunehmen — ist wiederum das Apostolat: die Leugnung der *successio apostolica* als der von Christus gestifteten Kirchenorganisation. Nicht mit Unrecht meint B., daß damit keine wesentliche Annäherung an den katholischen Standpunkt erfolgt, sondern eine Wendung zum Pietismus, letztlich eine Rückkehr zum ursprünglichen reformatorischen Standpunkt. Ja man könnte auch mit einigem Recht sagen, mit der Betonung des Messias und der Zuerkennung eines Messiaswerkes, einer Messiasgemeinde, ist der Ton allzu sehr auf die Wortverkündigung gelegt; das Beispiel ist ja letztlich auch nur Wort. Dem Messias als Propheten, als bloßen Sprecher des Wortes Gottes, entspricht die Kirche als Ort der Verkündigung. Dem Gottessohn im Vollsinn des Wortes, der als Mensch die erlösende Tat gesetzt hat, entspricht die sichtbare Kirche als Instrument seines noch andauernden Erlöserwirkens, in der neben dem Wort das lebenspendende und den Hl. Geist verleihende Sakrament steht.

2. Dem soeben skizzierten Consensus schließt sich auch B a r t h an. Man mag gegen dieses Buch gar manches einzuwenden haben, vor allem, daß trotz des ehrlich gemeinten Mottos im Vorwort, nur darzustellen, was nun einmal dasteht und was der Autor oder der Schlußredaktor des jeweiligen Textes dem Leser sagen wollte, doch vieles im Buche erscheint, was in der Hl. Schrift nun einmal nicht dasteht, und daß manches nicht beachtet wurde, was über die Augenzeugen

eigentlich berichtet wird. Zur ersten Gruppe rechne ich z. B. die Behauptung, daß eigentlich nur „die Zwölf" Jesus als den Herrn gesehen haben und daß somit nur sie Augenzeugen sein konnten (vgl. S. 32. 41. 51. 55. 57. 169. 170. 267) und daß somit nur sie den Rest Israels bilden, oder daß die Soldaten und die Henkersknechte einen priesterlichen Dienst verrichteten und das zu ihrem Heile (248), oder daß die verheißenen endzeitlichen Drangsale schon beim Leiden Jesu erfüllt wurden (127), oder daß die Gemeinschaft der „Jünger" darin besteht, daß sie sich gegenseitig Jesus als ihren Herrn bezeugen (32). Nicht genügend beachtet aber ist die Rolle des hl. Petrus, die in einer allseitigen Initiative besteht; namentlich aber ist die Geistvermittlung in besondere Beziehung zu ihm gesetzt, während B. ihm nur ganz allgemein eine besondere Funktion den anderen Zeugen gegenüber zugesteht. Auch B. bekennt sich klar zur Stiftung der Kirche durch Christus. Jesus selbst sammelte den Rest des Volkes Israel, das Volk Gottes, die Kirche, für die er als Bräutigam schon gekommen ist. Die Herrschaft und die Herrlichkeit des Herrn, somit auch der von den Propheten verkündete Tag des Herrn und die Parusie sind schon in einer Vorwegnahme verwirklicht. Wer recht sieht, kann schon jetzt die Herrlichkeit des Herrn sehen (also doch in einem Glauben als Bejahung derselben!), so wie die Apostel sie in der Auferstehung und in der Himmelfahrt gesehen haben.

Aber in dem allem wird u. E. gerade die echt urchristliche Messiasauffassung zu wenig beachtet, die von der Bergpredigt bis zur Apokalypse sichtbar wird: die messianische Zeit ist die Zeit der Erfüllung der Verheißungen; die vornehmste Erstlingsgabe (Röm 8, 23) der vollen Glorie ist der Hl. Geist. Die Glaubensgemeinde ist eine Christus geweihte Erstlingsfrucht (Röm 16, 5; 1 Kor 16, 15; Jak 1, 18), eine Lebens- und Schicksalsgemeinschaft durch den Hl. Geist. Nur einmal wird die Messiaspredigt als Verkündigung bezeichnet (Apg 5, 42), sonst ist sie den Juden gegenüber Zeugnis, zunächst Zeugnis der Auferstehung, aber dann Zeugnis, daß Jesus der Messias ist, Zeugnis zum Heile. Hoffen wir, daß in der Betonung der Messiaswürde Jesu ein Ansatz zur Fortführung des Theologengespräches liegt, daß das messianische Heil, die messianischen Verheißungen und somit das Tun Jesu Christi mehr in den Vordergrund tritt. Das häufigste Bild von der Kirche ist im NT doch Tempel (Haus) Gottes; Kirche hinwiederum heißt sachlich wiedergegeben „Volk Gottes" (= Rest Israels). Ein Volk wird aber durch ein Gesetz, zum Mindesten in der Umwelt des Urchristentums. Der Vollproselyt, der sich unter das Gesetz Gottes stellt, wurde als Träger der Verheißungen angesehen, und, so er das Gesetz nicht hält, als Träger des Fluches. Gottesvolk des AT ist primär Bundesvolk; christliches Gottesvolk umfaßt alle, die sich, durch die Übernahme des Gesetzes der Liebe unter den am Kreuze geschlossenen und durch die Ausgießung des Geistes offenbar gewordenen Bund gestellt haben; in ihm wird Gottes Nähe, Gottes Herrlichkeit sichtbar durch das Gesetz des Hl. Geistes. Darin liegt auch von Anfang an eine, ja die wesentliche Funktion des Apostolates. Das Wort, das die

Apostel verkünden, ist nicht Rede über Gott, sondern dieses von Gott her kommende Wort, zu dem vor allem das Geheimnis des sich vollziehenden Heiles gehört (Röm 16, 25).

Florian Schlagenhaufen S. J., Innsbruck

ZENO BUCHER O. S. B., *Die Innenwelt der Atome.* Die Ergebnisse der Atomphysik naturphilosophisch bearbeitet (Sammlung Stocker Bd. 5), 12° (408 S.) Luzern 1946, Stocker. Geb. Fr. 11.80.

Die ungeahnten Fortschritte der Atomphysik, die in der jüngsten Zeit ob ihrer kriegstechnischen Ausbeutung aus den wissenschaftlichen Laboratorien in die breite Öffentlichkeit gedrungen sind, stellen der philosophischen Spekulation neue Aufgaben. Das Problem der Materie muß auf Grund der neuen Erfahrungstatsachen gelöst werden. Diese Forderung sucht die Arbeit B.s zu erfüllen.

Im ersten Teil sind in gedrängter Kürze, mit Fleiß und Geschick die Ergebnisse der modernen Atomforschung dargestellt. Nichts Wichtiges ist übergangen. Auch schwierige Dinge, wie die Löchertheorie von Dirac, das „Potentialtopf"-Modell von Gamow und der Tunneleffekt, werden dem Leser in elementarer Form verständlich gemacht. (S. 71 schiene es günstiger, bei der Elementargröße h zu bleiben; denn so stimmt die Formulierung nicht: „... die für die Umlaufbahn berechnete Wirkung ... $U = {}^{m_o}v_n r_n$"; U ist die Wirkung für den Winkel 1!). Eingestreute kritische Bemerkungen und auch größere Abschnitte (Kap. 5: Bedeutung der Modelle; Kap. 7: Materie, Masse, Energie) bereiten die philosophische Auswertung vor. Sie wird im zweiten Teil vollzogen. Vorerst wird der mechanistische Atomismus verabschiedet (Kap. 8). Dieser Abschied fällt heute nicht schwer. Denn „die Idee, daß die gesamte Natur letztlich aus starren Materieklötzchen aufgebaut sei, durch deren Bewegung und rein additive Verbindung die Verschiedenheit der Dinge entstehe ... ist überholt" (222). Was ist also Natur (Kap. 9)? Eine stufenweise gegliederte Gesamtheit. „Jede höhere Schicht ist gegenüber der tieferen ein Epiphänomen" (230). Der Mechanismus will freilich nur eine kontinuierliche Höherentwicklung von unten her anerkennen. Jedoch ist „schon die Eigengesetzlichkeit des Atomaren selber ein Epiphänomen, d. h. ein Neues, das sich nicht auf das rein Mechanische reduzieren läßt. Schon hier bricht das Neue von oben her in die Welt der Materie ein, um sie gestaltend zu formen. Dieser Schluß ist zwingend ..." (231). „Wer also in der Atomwelt das Übermechanische zugibt, muß ... auch die Realität eines immateriellen Faktors anerkennen" (237). Die Bedeutung dieses immateriellen Faktors wird in den mit Wärme geschriebenen Kapiteln 10 und 11 über Teleologie und Individualität der Atome weiter ausgeführt. Ähnliche Überlegungen gelten für die höheren Einheiten: Moleküle und Kristalle (Kap. 12). Zum Schluß (Kap. 13) die Folgerung aus allem: nicht einseitige Auflösung der Materie in Kräfte (Dynamismus), sondern — Wiederaufgreifen des aristotelischen Dualismus Materie—Form, als „eines Erbes, das es angesichts der neuen Verhältnisse neu zu erwerben gilt" (355).

Der große Wert dieser Arbeit liegt darin, daß B. mutig das Unternehmen wagt, die neuesten Forschungen der exakten Wissenschaft in das philosophische Denken hereinzuholen und von ihnen ausgehend eine anorganische Naturphilosophie aufzubauen. Versuche in dieser Richtung liegen zwar vor, aber kaum so ausführliche; außer B a v i n k sei genannt: J u n k, Das Ringen um einen neuen Materiebegriff: Scholastik 16 (1941) 521—533; B. selbst hat schon 1939 einen Entwurf veröffentlicht, Das Problem der Materie in der modernen Atomphysik; vgl. ZkTh 63 (1939) 380.

Gerade weil hier noch Neuland zu bearbeiten ist, empfiehlt sich freundschaftliche Zusammenarbeit mehrerer. In diesem Sinn, um dem Fortschritt der Erkenntnis zu dienen, seien einige Punkte zur Diskussion gestellt, die noch der Klärung bedürfen.

1. Auf welche anorganischen Naturdinge ist der scholastische Substanzbegriff anzuwenden? Ist jede Natureinheit schon eine Substanz? Dann wäre Staat, Familie, jede Symbiose eine einzige Substanz. Die Ausführungen B.s über die Individualität der Atome bringen gute Gründe dafür, daß die Atome als Ganzheiten anzusehen sind; sind sie damit schon als substanzielle Einheiten erwiesen? Dazu scheinen die Gründe nicht auszureichen. Weist nicht die dem Atom wesentliche Quantelung aller Zustände und Wirkungen, die natürliche und künstliche Atomumwandlung durch Aufnahme oder Abspaltung von Elektronen und Kernteilchen eher darauf hin, daß im Atom das Portionen- und Teilchenhafte sehr im Vordergrund steht, daß geradezu die Vielheit vor der Einheit kommt, daß also nur eine *unitas secundum quid* vorliegt? Die Einwände gegen die Wesenseinheit des Moleküls, die B. 314 ff zu widerlegen sucht, könnte man in ähnlicher Form auch gegen die Wesenseinheit des Atoms vorbringen. Damit ist noch lange nicht gesagt, daß das Atom „rein mechanisch" erklärt werden kann, in dem Sinn, daß es bloß aus starren Teilchen mit bestimmter räumlicher Verteilung und Bewegung besteht. — Wenn schon die Substanzialität der Atome fraglich ist, dann umsomehr die der Moleküle und Kristalle. Mit ihr steht und fällt die *mutatio substantialis*, die ein wesentliches Glied in B.s Beweisgang bildet (358 ff).

2. Ist die Annahme eines immateriellen Faktors im Atomaren gefordert? Es fällt an mehreren Stellen auf, daß B. stillschweigend materiell und mechanisch gleichsetzt, z. B. in den oben angeführten Sätzen, wo er von dem Neuen spricht, das sich nicht auf das rein Mechanische reduzieren läßt, das in die Welt der Materie einbricht, um sie gestaltend zu formen. Wozu dieses „Neue", das da „in die Welt der Materie einbricht?" Die Materie ist doch nicht etwas „rein Mechanisches", wie ja B. selbst ausführlich darlegt! Wozu aber dann ein eigener immaterieller Faktor, der erst „die Materie gestaltend formt"? Gewiß ist im Atomaren ein übermechanisches Prinzip am Werk. Aber dieses übermechanische Prinzip ist die Materie selbst. Anders denken hieße in den mechanistischen Atomismus zurückfallen. Die Materie als solche hat schon Gestalt und Form; anders tritt sie gar nicht in Erscheinung. So denkt die Naturwissenschaft heute. Daß sie einmal die Materie als ein mechanisch Starres angesehen hat, war einseitig und irrig. — Ähnlich wird vom „Ordnungswillen" gesagt, er könne sich „nicht aus der mechanistischen Betrachtungsweise herleiten lassen, da ... die Materie aus sich eher zur Unordnung strebt; er ist im immateriellen Anteile zu suchen" (255); die Materie ist „rein passiv und gegenüber jeder Richtung indifferent" (270). Anderseits „wirkt die anorganische Materie offensichtlich dem Verfall in die Entropie entgegen"

(269). Ist das nicht ein Widerspruch? Von welcher Materie gilt das eine, von welcher das andere? Müßte da nicht genau so unterschieden werden, wie B. es beim „Schöpferischen in der Natur" tut, zwischen der Materie als „Konglomerat von Elementarsubstanzen", oder sagen wir lieber „Elementareinheiten", und den „primären Natursubstanzen", bei denen es „ganz anders ist" (241)? Von den einzelnen primären Substanzen — „Materie" in diesem Sinn — kann man nicht behaupten, daß sie „aus sich eher zur Unordnung streben" und dann folgern: also ist der in ihnen vorhandene „Ordnungswille" auf einen eigenen „immateriellen Faktor" zurückzuführen. Der zweite Hauptsatz gilt ja nur für ein „Konglomerat" von sehr vielen freibeweglichen und gleichartigen Teilchen. Die Ursubstanzen sind aber normalerweise weder frei beweglich noch unter sich gleichartig. Der Entropiesatz ist also auf sie nicht anwendbar. Sie sind nicht bloß nebeneinander oder regellos durcheinander, sondern sie „streben" erfahrungsgemäß nach Zusammenschluß zu Atomen und Molekülen. Anders kennen wir die Urmaterie gar nicht; sie tritt uns in der Erfahrung stets teleologisch-gerichtet entgegen.

Der „Formfaktor", „teleologische Faktor" ist also mit der Materie identisch, von ihr gar nicht trennbar; er ist daher nicht „immateriell", sondern ganz und gar materiell zu nennen (im scholastischen Sprachgebrauch wird übrigens „immateriell" meist dem Geistigen vorbehalten, mit der Materie wesentlich verbundene Prinzipien werden besser „übermateriell" genannt!). Ihn einem amorphen, zur Unordnung neigenden stofflichen Substrat gegenüberzustellen, hätten wir nur dann Anlaß und Berechtigung, wenn uns die Erfahrung irgendwo ein Beispiel einer nicht geformten, nicht teleologisch-gerichteten U r materie lieferte. Das tut sie aber nicht. Unsere heutige Naturerkenntnis bietet also keine Stütze für eine dualistische Auffassung der Materie.

3. Vielmehr — und das sei nun ein zu überlegender positiver Gegenvorschlag — haben wir uns die Materie, d. h. die letzten materiellen Gegebenheiten (dieser allgemeine Ausdruck soll allen makroskopischen Modellvorstellungen von „Teilchen" u. dgl. ausweichen) zu denken als Wirklichkeiten von bestimmter Prägung, als Substanzen und Individuen von großer zielgerichteter Dynamik. Sie sind letzte Einheiten, die wir nicht weiter aufzulösen vermögen, die in ihrem Wesen unseren Sinnen grundsätzlich unerfahrbar bleiben, die wir nur auf Grund ihrer Wirkungen denkend erfassen und mit analogen Begriffen beschreiben können; die Analogie ist hiebei von unserer alltäglichen Sinnenwelt abgeleitet. Wie weit diese Analogie geht, ob z. B. auch der Begriff der Ausdehnung bloß analog gilt, wäre genauer zu untersuchen.

Diese materiellen Urgegebenheiten schließen sich zufolge der ihnen innewohnenden Dynamik zu höheren Einheiten zusammen, die wir abstufend Atome, Moleküle, Kristalle nennen. Diese besitzen relativ hohe Stabilität. Ihre charakteristischen Eigenschaften können wir mit unseren heutigen Kenntnissen oft nicht aus den Konstitu-

enten ableiten; damit ist aber nicht bewiesen, daß es sich hier um Substanzen im philosophischen Sinn, also um neue, aus den aufbauenden Teilen nicht restlos erklärbare, auf absolute Stabilität angelegte Natureinheiten handelt. Die Tatsache, daß viele Eigenschaften der Atome (Kernladungszahl, Atomgewicht, Linien der optischen Spektren, Röntgenlinien, Valenz usw.) sich in ganzzahlig-quantitative Reihen ordnen lassen (periodisches System!), weist eher darauf hin, daß hier nur *unitates per accidens* vorliegen; freilich nicht „rein additive" Aggregate, sondern auf Grund der Dynamik der Konstituenten hochstrukturierte Gesamtheiten. Ein- und Ausbau eines „Bausteines" hat oft tiefgehende Änderungen der Gesamtgestalt zur Folge, da ja dieser „Baustein" nicht bloß ein starres Klötzchen ist, sondern mit der ihm wesenseigenen Dynamik in das Gesamtgebilde eingeht, bzw. von ihm ausgesondert wird.

In dieser Auffassung entfallen die Schwierigkeiten einer *permanentia virtualis elementorum in mixto*. Ferner fallen die Schwierigkeiten weg, die schon rein begrifflich in der Annahme einer *mutatio substantialis* liegen. Auch das alte Ökonomieprinzip von den *entia non multiplicanda* wird so gebührend berücksichtigt. — Für die Organismen allerdings bleibt der Dualismus voll in Geltung.

Wenn wir demnach nicht alle Ausführungen B.s unbesehen übernehmen, so begrüßen wir doch sehr das Erscheinen seiner Arbeit, weil sie Grundlage und Anregung zu weiteren fruchtbaren Erörterungen bietet. Sie führt in die unbelebte Welt Begriffe ein, wie „Innenseite der Natur", das „Schöpferische in der Natur", „Teleologie", „Ektropie", „Ganzheitsstruktur", die gegenüber vielen bisherigen Gedankengängen eine radikale und — erfreuliche Neuorientierung offenbaren; sie sind wertvolles Rüstzeug für eine künftige Philosophie der Natur. *Heinrich Pohl S. J., Innsbruck*

NEUERSCHEINUNGEN

JOHANN FISCHL, *Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit.* kl. 8° (362 S.) Graz 1946, Styria. — Das Buch ist für weitere Kreise philosophisch interessierter Leser geschrieben. Dementsprechend sind auch die Probleme gewählt: Selbsterkenntnis, Menschenkenntnis, Leib und Seele, Das Reich des Geistes, Freiheit, Tod und Unsterblichkeit, Geister, Spuk und Hellsehen, Astrologie und Vorsehung, Pessimismus, Nietzsche, Zeit und Ewigkeit. Auch sind die Probleme gerade von der Seite behandelt, wie sie heute seelisches und noch mehr sachliches Bedürfnis sind, z. B. die Harmonie des Ich, der Einklang zwischen dem Innern und dem Äußern, zwischen dem seelischen und dem gesellschaftlichen Ich. Die Darstellung ist einfach und nach Möglichkeit anschaulich (wobei freilich das veranschaulichende Beispiel nicht immer zutreffend ist, z. B. S. 15 unten). So wird es möglich, daß z. B. die „Lebensphilosophie" eines Ludwig Klages und die „Todesphilosophie" Heideggers auf nur wenig Seiten klar gezeichnet ist. Die Darstellung der christlichen Weltanschauung selbst könnte an manchen Stellen deutlicher sein. *Johann Lorenz S. J.*

HENRI DE LUBAC, *De la connaissance de Dieu.* 8° (89 S.) Paris 1941, Editions du Témoignage Chrétien. — Ein scharfsinniger Geist bietet „stückhafte", aber tiefe Gedanken über den Ursprung des Gottesbegriffes, die Bejahung Gottes, den Gottesbeweis, die Erkenntnis Gottes und das Gottsuchen. Geistreiche Darlegung von Zusammenhängen macht die Lesung dieser Schrift spannend. Kühne Prägungen lassen da und dort das Verlangen nach näherer Erklärung offen. *L.*

ATHANASIUS MILLER O. S. B. und JOHANNES SCHILDENBERGER O. S. B., *Die Bücher Tobias, Judith und Esther* übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des AT IV, 3). gr. 8° (XI u. 116, VIII u. 124, VIII u. 124 S.) Bonn 1940/41, Hanstein. M 12.—, geb. M 14.20. — In diesem vorletzten Kommentarband der bestbekannten Bonner Bibel — es fehlt nur noch der Kommentar zu Esdr-Neh — werden die drei kleinen, aber schwierigen und doch reizvollen Bücher Tob, Jud von A. Miller, Esdr von J. Schildenberger behandelt. Zunächst werden die einleitenden Fragen, Zweck, Geschichtlichkeit, Text usw. gründlich erörtert. Besonders verwickelt liegt die Frage nach dem Text beim Buche Esther, aber man kann der Lösung des Verf. beipflichten, wenn man sich auch eine klarere, leichter verständliche Darstellung wünschte. Die Verf. halten alle drei Bücher für geschichtlich, aber nicht im strengen Sinne des Wortes, sondern für eine freiere, romanhafte Bearbeitung geschichtlichen Stoffes mit lehrhaftem Zweck, und sie bemühen sich, wie es scheint, mit Erfolg, ihre Ansicht mit den verschiedenen kirchlichen Lehrstücken über die Hl. Schrift in Einklang zu bringen. In der Auslegung wird nach der sprachlichen und

sachlichen Erklärung des Textes vor allem der auch heute noch wertvolle sittliche Lehrgehalt der Bücher herausgearbeitet — das eigentliche Ziel aller Schrifterklärung — und hierin vor allem liegt der dauernde Wert dieses schönen Kommentars auch für weitere Kreise.

Josef Hofbauer S. J.

FRIEDRICH NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde* (Die Hl. Schrift des AT, Ergänzungsband 3). gr. 8° (XVIII u. 392 S., 48 Tafeln) Bonn 1940, Hanstein. M 14.50, geb. M 17.— N. behandelt die privaten, die öffentlichen oder staatlichen und die religiösen Einrichtungen oder „Altertümer" im Anschluß an die biblischen Angaben in der Reihenfolge, in der sie schon seit langem in vielen sogenannten biblischen Archäologien dargestellt worden sind. Das Wertvolle an N.s Altertumskunde liegt darin, daß die Sitten und Gebräuche des Volkes Israel von seinen Anfängen an bis in die Zeit des NT im Zusammenhang mit dem Leben des alten Orients dargestellt werden. Ausgrabungsberichte und literarische Quellen aus dem alten Morgenlande und aus der griechischen und römischen Zeit werden in weitem Umfang herangezogen, um uns das Leben und Treiben des Volkes Israel auf dem Hintergrund seiner Umwelt besser verständlich zu machen. Ein Anhang von 113 Bildern, von denen allerdings manche, „was Schärfe und Deutlichkeit betrifft, zu wünschen übrig lassen, ein alphabetisches Sachverzeichnis und ausgiebige Literaturangaben tragen das ihre zur Brauchbarkeit dieses empfehlenswerten Buches bei. *H.*

PETER KETTER, *Die Samuelbücher* übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift für das Leben erklärt III, 1). 8° (330 S.) Freiburg 1940, Herder. M 5.60, geb. 6.50. — Im Stile des Herderschen Bibelkommentars behandelt K. hier die Sm-Bücher, das heißt: er gibt neben einer gut lesbaren deutschen Übersetzung nicht nur eine wissenschaftlich begründete Erklärung, sondern sucht vor allem die „Lebenswerte für unser Geschlecht" herauszustellen und die biblischen Erzählungen und Gestalten „für die eigene Lebensgestaltung" auszuwerten. Man kann sagen, daß dieses Unternehmen geglückt ist. Damit wird der Kommentar ein wertvolles Hilfsbuch für Predigt und Katechese und ähnliche Zwecke und für die besinnliche Lesung für Priester und Laien. *H.*

R(ICHARDUS) A(RCONADA) S. J., *Novum Psalterium magnum Ecclesiae donum.* 12° (50 S.) Schanghai 1946. — A. begrüßt mit Begeisterung die neue lateinische Übersetzung der Psalmen, die mit dem sonderbaren Namen Pibicum bezeichnet wird, weil sie von den Professoren des Pont. Institutum Biblicum (P. I. B.) angefertigt wurde. Er bietet eine eingehende wissenschaftliche Beschreibung des neuen Textes und im Anschluß an das Ersuchen der Übersetzer in der Vorrede zur 2. Auflage des Psalteriums, etwaige Verbesserungsvorschläge mitzuteilen, eine oft ziemlich herbe Kritik, die wohl nicht immer das rechte Maß einhält, sondern manchmal stark subjektiv gefärbt ist und

pedantisch genannt werden muß. In manchen Punkten wird man aber dem Verf. recht geben, so vor allem, daß der neue Text unnötigerweise viel zu sehr vom überlieferten Wortlaut des Gallicanums abweicht (36 ff), u. a. auch durch den unbegründeten Wechsel sinnverwandter Wörter (45 ff), durch das Ausmerzen mancher leichtverständlicher charakteristischer sogenannter Hebraismen (31). Alle diese Mängel, aber auch die Vorzüge, werden mit zahlreichen Beispielen belegt. Es steht zu hoffen und wäre zu wünschen, daß bei einer späteren endgiltigen Ausgabe des neuen Psalteriums diese Vorschläge berücksichtigt würden. Das Heftchen liest sich sehr interessant, wenn es auch gelegentlich Mühe kostet, sich durch das manchmal recht hölzerne Latein durchzuarbeiten. *H.*

AGOSTINO BEA S. J., *Il nuovo Salterio latino.* Chiarimenti sull' origine e lo spirito della traduzione. 2. Aufl. 12° (167 S.) Rom 1946, Istituto Biblico. — B. ist als Rektor des päpstlichen Bibelinstitutes und daher als amtlicher Leiter der Kommission für die neue Übersetzung der Psalmen wohl am ehesten zuständig, Aufschlüsse zu erteilen über die Ziele der neuen Übersetzung, über die leitenden Gedanken und über die beim Entstehen des neuen Textes eingehaltene Arbeitsweise. Nach einem Rückblick auf die Geschichte des Psalmentextes und auf die Bemühungen um einen besseren Text, die älter sind als das Tridentinum, werden die Überlegungen aufgeführt, die statt zu einer bloßen Verbesserung des Vulgatatextes oder zur Einführung des hieronymianischen Psalteriums *iuxta Hebraeos* zu einer neuen Übersetzung drängten. Endlich wird an zahlreichen Stellen aus den Pss, die am Schluß zu einem Verzeichnis zusammengestellt sind, die Arbeitsweise veranschaulicht. Das Buch liest sich sehr interessant und bietet eine Fülle wertvoller Angaben. Doch verleugnet es nicht immer seinen Charakter als Zweckschrift; so z. B. durch polemische Äußerungen, die allerdings begründet und maßvoll gehalten sind, ferner in einer gewissen Geringschätzung der vorgebrachten Gegengründe. Es handelt sich bei dem Wunsch, daß der Vulgatatext viel mehr hätte festgehalten werden sollen, als es in Wirklichkeit geschehen ist (siehe oben Arconada), wahrhaftig nicht nur um „un piccolo numero di liturgisti" (31), es handelt sich um die lange Reihe der lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller seit dem Entstehen des Psalterium Gallicanum, deren Zitate, Erklärungen, Anwendungen usw. auf dem Gallicanum fußen, die zu verstehen die ganze Kirche ein Interesse hat; vgl. dazu die S. 45 zitierten Worte des Heiligen Vaters. Dieses Verständnis wird uns durch die neue Übersetzung erschwert. Die Schwierigkeit hätte vermieden werden können durch Schonung des Wortlautes der Vulgata, wo immer es nur möglich war. Eine gewisse Ungleichmäßigkeit zeigt sich sodann auch darin, daß S. 158 ff eine Reihe von zustimmenden Äußerungen aus Priesterkreisen zitiert werden, während die vorgebrachten Schwierigkeiten nur kurz gestreift werden. Eine Unstimmigkeit liegt auch darin, daß das „klassische" Latein für die Übersetzung abgelehnt (109), dann aber

doch eben die „klassische" Sprache gewählt wurde, weil unsere Priester eben das Latein des ersten vorchristlichen und der ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderte lernen. Gerade hierin liegt aber der Grund, warum nicht wenige Priester — höher und weniger gebildete — mit dem neuen Psalterium nicht recht vertraut werden: bei aller Dankbarkeit für die nun allenthalben leichtverständliche Übersetzung wird der neue Text als „zu klassisch" empfunden und es sei ihm die gewisse Weihe und Salbung des alten Textes verloren gegangen. Vielleicht wäre es doch besser gewesen, man hätte den S. 108 erwähnten Vorschlag Herkennes und Coppens' angenommen. Das möge auch einmal gesagt sein, nachdem sich lobende und anerkennende Stimmen schon in großer Zahl haben vernehmen lassen. *H.*

THOMAS KREIDER O. S. B., *Unsere Vereinigung mit Christus* dogmatisch gesehen. 8° (VIII u. 179 S.) Freiburg i. d. Schw. 1941. — Eine Studie, wie sie der Titel verheißt, ist gerade heute hoch willkommen; gilt es doch in gemeinsamer Zusammenarbeit vieler, die heute, und mit Recht, so stark betonten Offenbarungsgedanken des NT und der Väter über unsere Vereinigung mit Christus auch im dogmatischen Lehrsystem mehr und mehr zur Geltung zu bringen. K.s Arbeit zerfällt in drei Teile. Auf eine Übersicht über die Schrifttexte folgt ein Abschnitt betreffend die Väterlehre, während der dritte die scholastische Darlegung enthält. Die leicht geschriebene und schön gedruckte Arbeit präsentiert sich gut, wenngleich der Inhalt einige Lücken aufweist. Aus der Anordnung der Teile schöpft man die Erwartung, die Themastellung werde zunächst aus Schrift und Tradition geschöpft und am Ende scholastisch bearbeitet. Das ist leider nur in beschränktem Maß der Fall. Ob es nicht vielen Lesern geht wie dem Rezensenten, daß sie sich nach dem Lesen des Buches fragen: Ist das alles? Man hätte gern eine getrennte Behandlung der an sich verschiedenen Gesichtspunkte: der Einheit des einzelnen mit Christus und der des Corpus mysticum gesehen, ferner eine klarere Scheidung unserer Beziehungen zu Christus als Mensch und als Sohn Gottes, Ausführlicheres über die in diesem Zusammenhang doch so bedeutsame *gratia increata*, sowie über unsere Beziehungen zu den einzelnen göttlichen Personen, ohne welche die Schrift- und Vätertexte unmöglich auch nur halbwegs erschöpfend behandelt werden können. Und vor allem hätte der Kardinalpunkt, unsere seinshafte Verbindung mit Christus, bedeutend schärfer beleuchtet werden dürfen. Wir glauben gerne, daß der Verf. alles gebracht hat, was sich aus der Scholastik zum Thema sagen läßt. Aber nimmt sich seine scholastische Darlegung nicht aus wie der Nachweis, daß die Begriffswelt des Aristoteles, an sich ja völlig ungenügend um die Gnadenwelt zu beleuchten, von der Scholastik noch nicht bis zu jenem Ausmaß von der Offenbarung her ausgebaut worden ist, um unsere Vereinigung mit Christus irgendwie begrifflich zu fassen? *P. Gaechter S. J.*

Petitiones de Assumptione corporea B. Mariae V. in coelum definienda ad Sanctam Sedem delatae. Propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum Ecclesiae manifestandum a Guilhelmo Hentrich et Rudolfo Gualtero de Moos. 2 Bde. gr. 8° (XLIII u. 1061; XV u. 1110 S.) Rom 1942, Typogr. Vaticana. Lire 1000.— Die zum großen Teil aus dem Archiv des Hl. Offiziums, zum Teil anderswoher geschöpften Dokumente beweisen unmittelbar nur den allgemeinen Glauben seit 1863, dem Jahre, in dem zum erstenmal Bittschriften um die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariae dem Hl. Stuhle vorgelegt wurden. Allein die Bittschriften enthalten auch klare Zeugnisse für den gleichen Glauben aus früheren Zeiten, wie, was besonders beachtenswert ist, aus den Zeiten vor der Trennung der morgenländischen Christen; auch die Griechen usw. bekennen sich zur gleichen Lehre. Damit ist eine mehr als sichere Grundlage für den Präskriptionsbeweis geschaffen. Stellt man also die Frage nach der feierlichen Dogmatisierung, so ist sie ebenso bejahend zu beantworten, wie man seinerzeit die Siebenzahl der Sakramente definieren konnte oder die Unbefleckte Empfängnis der Gottesmutter. Ja gegenüber der Unbefleckten Empfängnis ist die Lage in unserer Frage eine bessere; denn bekanntlich war die Einmütigkeit in der lehrenden und glaubenden Kirche hinsichtlich dieser nicht ebenso stark; hier aber stellt sich auch der hl. Thomas von Aquin in die Reihe der Bejahenden. Dieser Einhelligkeit gegenüber verschlägt es wenig, daß sich vor dem Vatikanischen Konzil in Frankreich und Deutschland Stimmen gegen die Wahrheit oder gegen die Opportunität der Definition erhoben (vgl. II, 894 ff) und daß die beiden Marianischen Kongresse von Freiburg (Schweiz) 1902 und von Rom 1904 (ebd. 949 ff) — vielleicht wegen modernistischer Umtriebe — von Bittgesuchen um die Dogmatisierung glaubten Abstand nehmen zu müssen. Der Bienenfleiß, mit dem die Dokumente verarbeitet und gesichtet sind, verdienen Anerkennung. Und so dürfen wir hoffen, daß das Werk dazu beitragen wird, die Dogmatisierung zu beschleunigen, so daß dann das Enchiridion von Denzinger an Stelle des Zitates aus der Bittschrift der 204 Väter auf dem Vatikanischen Konzil (n. 1641, nota) den Wortlaut der endgültigen Definition durch das unfehlbare Lehramt der Kirche den Theologiestudierenden vorlegen kann. *J. B. Umberg S. J.*

ERWIN RODERICH VON KIENITZ, *Die Gestalt der Kirche.* Eine Einführung in Geist und Form des kirchlichen Verfassungsrechtes. gr. 8° (288 S.) Frankfurt a. M. 1937, Borgmeyer. — Die Arbeit des bekannten Münchener Kanonisten verdient es, aus dem Todesschweigen des vergangenen Jahrzehntes herausgehoben zu werden. Das Mysterium der Kirche stand und steht im Mittelpunkt des Interesses; eine ganze Reihe von Büchern redet vom Dogma, von der Moral, von der Liturgie der Kirche, nur das Recht der Kirche wird oft recht stiefmütterlich übergangen. Deshalb setzte sich der Verf. die Aufgabe, eine „Darstellung der rechtlichen Struktur der Kirche, ihrer Ver-

fassungsgrundgesetze, ihrer ständischen und hierarchischen Gliederung, ihrer Ämter und Organisationen" (1) in populär-wissenschaftlicher Form darzubieten. In drei Teilen wird die Aufgabe gelöst: „Die Strukturgesetze der kirchlichen Verfassung" (5—39) — „Der Aufbau der kirchlichen Stände" (39—75) — „Der Aufbau der kirchlichen Ämter" (75—271). Hl. Schrift, Dogma, historische Entwicklung und moderne Ausgestaltung greifen so glücklich ineinander, daß es dem Leser lebendiges Bewußtsein wird: die Kirche ist „eine Gottesstiftung für sündige Menschen" (6), in der „ein rechtliches und sakramentales Element zusammenkommen" müssen, „die beide gleich wesentlich sind, daß sich ein erwachsener Mensch mit Recht ‚Katholik' nennen darf" (31). *G. Heinzel S. J.*

LUDWIG LINK, *Die Besetzung der kirchlichen Ämter* in den Konkordaten Papst Pius' XI. (Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von M. Koeniger, Bd. 18/19). gr. 8° (XXVII u. 625 S.) Bonn 1942, Röhrscheid. — Die sogenannten „Nachkriegskonkordate", von deren geschichtlichem Werden die Einleitung berichtet (11—54), waren vom Eilschritt der politischen Entwicklung zum Großteil schon überholt, als der Verf. die vorliegende Doktor-Dissertation an der Universität Münster einreichte. Trotzdem hat die Arbeit auch heute mehr als bloß rechtsgeschichtliche Bedeutung. Ihr Hauptanliegen ist die Frage: „inwieweit das Recht des Codex iuris canonici in den einschlägigen Konkordatsbestimmungen, so wie sie beim Abschluß der kirchenpolitischen Verträge festgelegt wurden, sich durchgesetzt habe" (VI). Unter dieser Rücksicht werden zunächst aus dem Konkordat-Recht die allgemeinen Voraussetzungen für die Übernahme eines Amtes (Staatsangehörigkeit, Vorbildung, staatlicher Treueid des Bewerbers) zusammengestellt. Die Darstellung mag mitunter wenigstens für den Fachkundigen etwas zu breit ausfallen, z. B. im Kapitel „Grundsätzliches und Grundlegendes über die Besetzung kirchlicher Ämter im CJC" (55—64), aber im Ganzen muß man es dem Verf. danken, daß er mit staunenswertem Fleiß aus 15 Konkordaten die Bestimmungen über die Ämterbesetzung herausgearbeitet und mit der zeitlich vorausgehenden Rechtslage verglichen hat, und das für alle kirchlichen Ämter, angefangen vom Papst- und Bischofsamt, über die Kanonikate und Pfarreien bis zur Anstellung der geistlichen Professoren und der Militär-Seelsorger. Dadurch wird das Werk tatsächlich ein Handbuch des *Jus concordatarium de provisione canonica*. „Das hervorstechendste Merkmal dieses Rechtes ist die stete Berücksichtigung der völkischen und nationalen Belange, die Rücksichtnahme auf den jeweiligen Kulturstand und die Bildung des in Betracht kommenden Landes" (604). Als dauerndes Verdienst des Werkes kann der Nachweis gebucht werden, daß die Anpassungsbestimmungen des Konkordatrechtes aus demselben Geist geboren sind wie das Codexrecht, in dem ja auch „immer wieder beherrschend der Grundsatz auftaucht, durch den auch die genannten Konkordatsbestimmungen ihre Rechtfertigung erfahren: *Suprema lex salus animarum*" (81). *H.*

Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts (Biblica, Väterschriften und Verwandtes) I, bearbeitet von P. Sanz (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien, Neue Serie, IV. Folge). 8° (137 S.) Wien 1946, Rohrer. — Mit diesem Heft nimmt die Leitung der Papyrussammlung Erzherzog Rainer ihre seit 1938 unterbrochenen Veröffentlichungen wieder auf. Leider ist der zu so vielen Hoffnungen berechtigende P. Sanz im Krieg gefallen, aber seine letzten reifen Forschungen liegen hier wohlgesammelt vor. Die Beurteilung des textkritischen Ertrags der 50 Bruchstücke aus biblischen Papyrustexten (32 Stücke aus dem AT, aus dem 3.—8. Jh.; aus dem NT 19 Stücke, aus dem 4.—6. Jh., bes. 5. Jh.) müssen wir Berufeneren überlassen. Aber auf die patristischen Stücke soll hier ausdrücklich aufmerksam gemacht werden: denn sie führen von verschiedenen Seiten her in sehr interessante Fragen ein. Der wichtigste Text ist Nr. 51 (S. 87—104), der von Sanz als Bruchstück aus dem uns verlorenen Genesiskommentar des Origenes angesprochen wird. Der Nachweis dafür ist gewiß schwierig, aber er scheint uns gut gelungen. Damit besäßen wir also ein gut überliefertes Originalstück aus dem Kommentar, dessen Verlust für immer zu beklagen sein wird und den uns die paar bisher bekannten Stücke aus der Philokalie und aus der Prokopkatene nicht ersetzen können. Nur das von P. Glaue 1928 veröffentlichte Bruchstück (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek) zu Gen 1, 28 stammt wohl sicher aus dem gleichen Kommentar. Die Hinweise, die Sanz vorlegt zum Nachweis, daß vor allem die im Bruchstück aufscheinende Theologie vom Menschen als „Ebenbild Gottes" deutlich auf Origenes hinweise, ließen sich noch genauer ausbauen. Sagt doch Origenes einmal ausdrücklich, er habe in seinem Genesiskommentar davon gesprochen (Adv. Celsum VI, 49. 63). Die im Fragment I vorliegende Zusammenschau von Gen 3, 11 und Phil 2, 7 ist für die Anthropologie des Origenes sehr bezeichnend: vgl. dazu Genesishomilie 1, 13 (GCS VI, 17 f) und De principiis III, 5, 6 (GCS V, 277). Auch aus Ambrosius, De paradiso ließe sich noch Genaueres entnehmen, da es bekannt ist, wie sehr dieses Werk vom Genesiskommentar des Origenes abhängt. — Nr. 52 der Fragmente gibt einen Text, den Sanz als Bruchstück aus einer Homilie des Origenes nachweisen möchte. Hier sind indessen der Zweifel viele möglich. — Von großer Bedeutung aber ist Nr. 53 (S. 111—124): eine Papyrusüberlieferung (wohl des 6. Jh.) aus dem Werk des Cyrillus von Alexandrien, aus dem 9. Buch De adoratione et cultu in spiritu et veritate (Text: PG 68, 589—597). Mit den in Dublin und Paris liegenden Blättern des gleichen Codex besitzen wir hier die einzige Papyrustradition der Cyrillischen Werke und mithin einen kostbaren Zeugen für eine (immer noch ausstehende) kritische Ausgabe. — Die übrigen Texte (Nr. 54—60) sind von geringerer Bedeutung, zeugen aber von der sorgsamen Liebe, mit der die Leitung der großen Wiener Papyrussammlung uns auch ihre kleinsten Kostbarkeiten vorzulegen sich bemüht.

Hugo Rahner S. J.

THEODOR KONRAD KEMPF, *Christus der Hirt.* Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt. 8° (VIII u. 205 S.) Rom 1942, Officium Libri Catholici. — Diese schöne Untersuchung führt, auf den Wegen Dölgerscher Grundsätze wandelnd, endlich ein gutes Stück weiter in der Kenntnis von Herkunft und Inhalt der altchristlichen Gestalt des Guten Hirten, über die seit Garrucci, Kraus und Wilpert bis zu dem neuen Sarkophagwerk von F. Gerke (Berlin 1940) so viele Meinungen als Köpfe bestehen. Denn es macht Ernst mit jener so seltenen Selbstverständlichkeit jeder archäologischen Deutung, über ein paar willkürlich gewählte Väterzitate hinaus zunächst einmal den Gesamtbestand der literarischen Überlieferung zusammenzustellen, um von da aus den „Sitz im Leben" aufzuspüren, „den Vorstellungskreis, die gedanklichen Zusammenhänge und Bedingungen aufzufinden, aus denen die Christen des zweiten Jahrhunderts die Hirtengestalt als Bild des Heilandes geschaffen und anerkannt haben" (13). Ich glaube nach sorgfältiger Prüfung, daß dem Verf. jedenfalls jene Vollständigkeit der Textsammlung gelungen ist, die einen soliden Grund für jede Bildinterpretation bildet — wobei er sich auch Rechenschaft ablegt (vgl. S. 134 f) über den Grad der Berechtigung, vom literarisch bezeugten Hirtenbild auf Gestalt und Formwandel des künstlerischen zu schließen. Einen weiteren Vorzug der Untersuchung sehen wir darin, daß sich der Verf. den Blick offen hält über die Grenzen seiner Hirtengestalt hinaus und den gelungenen Versuch wagt, die Grundzüge der Christusgestalt des 2. Jh. im allgemeinen zu zeichnen (83—96). So führen die aufgedeckten Linien von allen Seiten zu einem Mittelpunkt. Was das Hirtengleichnis der Hl. Schrift (14—41) und des frühchristlichen Schrifttums bis zu Clemens von Alexandrien (42—83) aussagen will, was selbst in den Apokryphen und in den gnostischen Quellen deutlich wird, das ist die große Gestalt des Logoshirten: das fünfte Kapitel der Arbeit gibt darüber genaue Auskunft (97—149). „Je klarer und deutlicher sich die frühchristliche Theologie als Logostheologie herausbildet und aufbaut, um so mehr tritt auch die Gestalt des Logoshirten in der schriftlichen Überlieferung hervor, besonders in der zweiten Hälfte des 2. Jh. In dieser Zeit ist auch die Vertrautheit des Hirtenbildes in der altchristlichen Kunst nachzuweisen, für das vom christlichen Lebensbereich her nur die Deutung als Christus-Logos zutreffend ist" (143). Damit ist aber eine sauber hergerichtete Basis geschaffen für die Interpretierung der Monumente, und es dürfte von jetzt an nicht mehr angängig sein, mit Wilpert fast ausschließlich eine funerale Deutung der Hirtengestalt zu bevorzugen, noch weniger aber auf irgendwelche unmittelbare Vorbilder von Kriophoros-Gestalten aus den spätantiken Mysterien Hypothesen aufzubauen. Andererseits ist aber auch jetzt die genaue Möglichkeit gegeben, Weise und Ausmaß einer rein künstlerischen Beeinflussung von seiten des hellenistischen Ideals der jugendlichen Logoshirtengestalt abzumessen. Seine Ergebnisse führen den belesenen Verf. endlich auch (150—195) auf jene theologische Deutung des widdertragenden Hirten, die schon von Garrucci und F. X.

Kraus kurz angedeutet worden war: der Hirt ist der Logos, und der Widder ist die Menschennatur, die er annahm, um sie erlösend auf die Berge der Ewigkeit zurückzutragen. „Dogmatisch besagt die Gestalt des Hirten mit dem Lamm die Vereinigung des Logos mit der individuellen Menschennatur Christi wie mit allen Menschen" (177 f). Hierin ist doch wohl der eigentliche Mittelpunkt der ganzen Hirtensymbolik aufgedeckt, und es wird gut gezeigt, wie diese Theologie, aus Irenäus und Melito von Sardes belegbar, zum Urbestand der alten Symbolik gehört. Sie hat ihre dogmengeschichtlich gewichtige Bedeutung noch im Streit um Nestorius erhalten, und man erinnert sich bei der Lektüre all dieser fleißig zusammengetragenen Belege an ein (hier nicht zitiertes) Wort aus der Theologie des Origenes: *Descendit enim Dominus non solum curare sed et portare quae nostra sunt* (Genesishomilie 4, 5). Vielleicht wäre es hier noch verlockend gewesen, genauer zu zeigen, wie aus der platonischen Struktur der Vätertheologie die Zusammenschau der individuellen Natur Christi mit der gemeinsamen Menschennatur zu erklären sei, gemäß jenem aufschlußreichen Wort aus Gregor von Nyssa, das auch von Kempf zitiert wird (194): „Denn ein einziges Schäflein ist die gesamte menschliche Natur, die Du auf Deine Schultern genommen hast". Das hätte indessen wohl zu weit geführt, wäre aber gewiß mit einer der sonst so verborgenen Gründe für das auffallende Absterben des Hirtensymbols in der späteren Kunst. *R.*

FRANCES CLARE NOCK, *The Vita Sancti Fructuosi.* Text with a translation, introduction and commentary (The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series VII). 8° (VIII u. 163 S.) Washington 1946, The Catholic University of America Press. — Bei der Bedeutung, die Bischof Fructuosus von Braga (gest. nach 690) für die Geschichte des Mönchtums und des Bußwesens hat (vgl. I. Herwegen, Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga, Stuttgart 1907; E. Göller, Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jh.: Röm. Quartalschrift 37 [1929] 284 ff), ist diese hier vorgelegte philologisch genau gearbeitete Ausgabe seiner zeitgenössischen Vita sehr zu begrüßen. Dies um so mehr, als der Spanier R. F. Pousa vor kurzer Zeit eine Edition verfertigte, die allzu viele Fehler beging und die Vita zu rasch dem Abt Valerius zuschrieb (San Valerio, Obras. Edicion critica con XIII facsimiles, Madrid 1942). Die handschriftliche Unterbauung der Edition ist ausgezeichnet, und die kritische Auseinandersetzung zur Autorfrage (S. 23—38) erweist, daß die Vita wohl nicht von Valerius stammt — danach ist dann auch I. Herwegen (Lex. f. Theol. u. Kirche IV, 219) zu korrigieren. Die beigegebene englische Übersetzung beweist jedenfalls das genaue Verständnis des nicht immer leichten Urtextes, ebenso der manchmal etwas zu überladene philologische Apparat, der beigegeben wird. In der fast vollständigen Literaturangabe wäre nachzutragen, was H. von Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 612 f von Fructuosus und seiner Bedeutung sagt:

ebenso fehlt die oben genannte wichtige Arbeit von Göller. Im Anschluß an Herwegen (Pactum S. 25) wäre dann auch aus der Vita manch Interessantes zur Frage der antiarianischen Theologie jener Zeit auszuheben gewesen. *R.*

HUGO RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung.* Gesammelte Aufsätze. 8° (499 S., 12 Abbildungen) Zürich 1945, Rheinverlag. — In diesem Buche wird aus vieljährigen Studien im Grenzgelände von Antike und Christentum eine reiche Ernte eingebracht. In den ersten Kapiteln stehen christliche Grundthemen im Vordergrunde: das Kreuz und die Taufe, die in der beziehungsreichen Bilder- und Symbolsprache der antiken Welt neu aufleuchten. Die folgenden Kapitel zeigen Christus und Kirche im „Mysterium von Sonne und Mond", wobei der weihnachtliche Sonnenaufgang die Geburt des Herrn auf den Tod hin, die Ostersonne nach der Durchwanderung des Totenreiches die Geburt zum ewigen Leben darstellt und das Lebensgesetz der Kirche, die die Schicksale ihres Bräutigams teilt, im Verbleichen und Wiederneuwerden des Mondes bei jeder Annäherung an die Sonne für den antiken Natursinn ein bedeutungsvolles Gleichnis findet. Weitere Abschnitte gehen von antiken Vorstellungen aus: dem seelenheilenden Kraut „Moly" und der unheimlichen Wurzel „Mandragoras", die beide zu Symbolen des christlichen Heiles wurden. Endlich wird aus der Welt Homers der Weidenzweig vom Tor des Jenseits und das Bild von Odysseus am Mastbaum und den Sirenen in ihrer christlichen Umdeutung durch die Jahrhunderte verfolgt. Ausschnitte aus diesen Gedankenkreisen haben schon in Aufsätzen der ZkTh seit 1932 eine erste und z. T. eingehendere Darstellung gefunden. Hier sind die Bilder abgerundet; eine Fülle von Material aus der antiken Literatur bis hinab zum Zauberwesen und zur Astrologie einerseits und aus der christlichen Literatur von den Apokryphen bis zu den letzten Nachklängen in Erbauungsschriften, Volksbüchern und Dichtungen noch der neueren Zeit wird vor uns ausgebreitet. Wir lernen hier staunen über die Lebendigkeit, mit der das frühe Christentum aus der umgebenden Kultur das Sprachgewand für die christlichen Geheimnisse gewoben hat, und auch über die Zähigkeit, mit der diese Bilder in der Volksseele gelebt haben, ein Wink zugleich für die kerygmatische Sprache aller Zeiten, die sich nicht mit der noch so adäquaten, aber farblosen Ausdrucksweise der Schule begnügen darf. Im besonderen sei noch hingewiesen auf die in einem wertvollen Einleitungskapitel gebotene Geschichte der Vergleichung der antiken Mysterienkulte mit dem Christentum (21—72).

Jos. A. Jungmann S. J.

JOHANN TSCHUOR, *Das Opfermahl.* Das eucharistische Sakrament im Lichte der Postcommunionen des heutigen römischen Meßbuches. 8° (XXIII u. 284 S.) Immensee 1942, Calendaria. Fr 6.80. — Es ist eine Fülle von Gedanken, die der Verf. in liebevoller Analyse lediglich des Wortlautes heutiger Postcommunioformeln vor uns aus-

breitet. Es geschieht in zwei Hauptabschnitten, von denen der erste die Bezeichnungen des Sakramentes, der zweite die ihm zugeschriebenen Wirkungen behandelt. Die Untersuchung ist begleitet von anregenden pastoraltheologischen Reflexionen, die in einem Schlußabschnitt noch weitergeführt werden. Gegenüber einer heute noch vorherrschenden, fast nur die Gegenwärtigkeit beachtenden Betrachtungsweise, die die Kommunion als Besuch des Herrn sieht und die daraus ihre Andachtsformen gewinnt, werden hier die vielseitigen Beziehungen sichtbar, in die das Sakrament den Kommunikanten hineinnehmen will: Opfer, Hingabe an den Vater, heiliger Austausch, himmlische Beschenkung, göttliches Wirken, Pfand des ewigen Lebens, Reinigung, Heiligung usw. Freilich bleibt der Eindruck, daß ein überaus reiches Thema fast nur an der Oberfläche gefaßt wird. Eine gründliche historische Behandlung der Formeln, von denen die älteren heute leicht mit den Indices der Sakramentarausgaben, vor allem Mohlberg-Manz, auf ihr ursprüngliches Vorkommen zurückverfolgt werden können und für deren sprachliche Aufhellung außer den philologischen Hilfsmitteln zum Teil wichtige Einzeluntersuchungen vorliegen, würde in vielen Fällen eine wesentliche Vertiefung der Gedanken und dann auch eine um so reichere Auswertung ermöglichen. Das gilt besonders für Ausdrücke wie *communio, mysterium, munera, hostia, pignus*. Auch würde die Tatsache deutlich, daß neuere Postcommunioformeln zwar im wesentlichen der Überlieferung treu bleiben, dabei aber doch einzelne Gesichtspunkte aus neuerer Sakramentsfrömmigkeit einbauen und alte Ausdrücke in einem neuen Sinn gebrauchen. *J.*

FRANZ BÜRKLI, *Handbuch der Katechetik*. 8° (335 S.) Einsiedeln 1943, Benziger. — Das Feld, das diese Katechetik bebaut, ist weiter ausgedehnt, als dies sonst üblich ist. Es ist nicht bloß die religionspädagogische Aufgabe am Kleinkind in Familie und Kindergarten und andererseits auch noch der religiöse Erwachsenenunterricht einbezogen, auch den an die katechetische Theorie angrenzenden Stoffgebieten sind mehrfach umfangreiche Ausführungen gewidmet, so in dem einleitenden Kapitel „Das Wesen der Religion" (27—46, mit auffallend starker Betonung ihres Kulturwertes) und in den Referaten aus der pädagogischen und aus der allgemeinen Psychologie (100—143). Für die im engeren Sinn katechetischen Fragen sind die wesentlichen Grundsätze und Anweisungen in lesbarer, leicht dahinfließender Sprache geboten, wobei auf strenge Systematik nur wenig Gewicht gelegt ist; so kommen z. B. die kirchenrechtlichen Bestimmungen erst in einem Schlußkapitel zur Sprache. Hervorhebung verdient unter anderem die Unterscheidung zwischen eigentlicher Methode und Unterrichtsprinzip (74. 247 u. ö.), die Warnung vor zu viel äußerem Betrieb durch Dramatisieren (146), Malen und Zeichnen (163) und auch — Geschichtenerzählen (204); die Neigung, zwar nicht die Gedächtnisarbeit, aber doch das wörtliche Memorieren auf wenige Grundformeln und auf Gebetstexte zu beschränken (118. 206.

238); die Hinweise auf die in der Schweiz noch blühende Sonntagschristenlehre für Heranreifende (257 ff), wobei einer teilweisen Weiterbildung in Form von Aussprachkreisen u. dgl. mit Recht das Wort geredet wird. — Der sprachliche Ausdruck ist oft wenig sorgfältig. Wohl nur Flüchtigkeit ist es, wenn gesagt wird, daß auch schon der Katechismus Pius' X. (wohl der von 1912) als Welteinheitskatechismus gedacht gewesen sei (63), daß die Firmung vor der Erstkommunion erteilt werden müsse (315), daß bei Kindern, „sobald sie den Vernunftgebrauch einigermaßen erlangt haben", mit der Möglichkeit schwerer Sünden gerechnet werden müsse (ebd.). Die Dekalogkatechese läßt sich für die Väterzeit nicht nachweisen (52 u. ö.). Gut sind die beigegebenen Register (317—334, bzw. 7—17).

J.

Zur Methodik des Religionsunterrichtes. Referate der 4. Schweizerischen Seelsorgetagung in Luzern 1944. 8° (104 S.) Luzern o. J., Rex-Verlag. Fr 4.80. — Man spürt es fast auf jeder Seite, daß die Redner dieser Katechetischen Tagung auf dem festen Grunde dessen stehen, was seit Beginn unseres Jahrhunderts auf deutschem Boden an Grundsätzen für eine solide Katechese erarbeitet worden ist. Im besonderen werden gute Winke gegeben für bestimmte Einzelaufgaben (u. a. gläubige Gesinnung des Schülers, Kinderaszese) wie für verschiedene Einzelerfordernisse (Psychologie des Lernens, Bestimmung des Gedächtnisstoffes, Disziplin). Auch weiterführende theoretische Einsichten leuchten da und dort auf, z. B. in dem Hinweis von P. Emmenegger, daß Lehrtätigkeit als Kunst sich besonders darin offenbare, daß sie von einer Gesamtschau aus das einzelne darbiete (30), und besonders in dem Vortrag von A. Willwoll über „Denken und Erlebnis" (60—74), wo unter anderem einer heute noch weit verbreiteten Auffassung gegenüber, die das (für die Katechese mit Recht hochgeschätzte) religiöse Erlebnis allzu sehr in eine dem Denken fremde Gefühlsregion verlegt, der gedankliche Kern jedes echten Erlebnisses betont wird (71 f).

J.

Der elementare katholische Religionsunterricht in den Ländern Europas in monographischen Darstellungen. I. Die Länder des germanischen Sprachgebietes. Hrsg. von Leopold Krebs. 8° (248 S.) Wien 1938, Leogesellschaft. — Dieses Werk ist gerade in einem Augenblick erschienen, in dem die Darstellung für das eigene Land durch die politischen Ereignisse überholt und der Blick auf das Ausland durch den Krieg unzeitgemäß geworden war. Es verdient aber nun, da geordnete Verhältnisse zurückzukehren beginnen, aus der Vergessenheit gehoben zu werden. Es handelt sich in dem bisher allein vorliegenden Bande um die Darstellung des katechetischen Lebens in Deutschland, Österreich, der Schweiz, in den damaligen deutschen Schulen der Tschechoslowakei, in Holland und England, und zwar ist die Darstellung gleichmäßig auf Grund eines an die Bearbeiter ergangenen eingehenden Fragebogens geboten, der Aufschlüsse verlangt

über Geschichte, äußere Bedingungen (Katechet, Schuljahre, Wochenstunden, Verhältnis zur öffentlichen Schule), innere Anlage, Methode und Lehrplan, Literatur, Katechetenbildung. Das Werk steht in Parallele zu dem kurz vorher in Belgien erschienenen großangelegten Werk „Où en est l'enseignement religieux?"; vgl. ZkTh 62 (1938) 304 f. Außer durch die geographische Beschränkung unterscheidet es sich von diesem dadurch, daß aus der katechetischen Literatur, abgesehen von den eingehend besprochenen jeweiligen Schulbüchern, im allgemeinen nur die Titel der wichtigeren Arbeiten angeführt werden, dafür aber ein deutliches Bild entworfen wird vom Rahmen, in dem die Katechese steht. So wird es dem Leser wesentlich leichter gemacht, katechetische Einrichtungen, Methoden und Errungenschaften fremder Länder richtig einzuschätzen und — von ihnen zu lernen. *J.*

JOHANNES HOFINGER S. J., *Nuntius noster* seu themata principaliora praedicationis christianae. Lateinische Ausgabe: kl. 8° (VI u. 104 S.); lateinisch-chinesische Ausgabe: kl. 8° (146 S.) Tientsin 1946, Ch'ung te t'ang (I, Yingkow tao 22). — China ist zwar ein fernes Land, aber wenn der Verf. nicht nur Lehrer der Dogmatik an einem chinesischen Priesterseminar, sondern zugleich der verdiente Geschichtsschreiber des österreichischen Katechismus ist, darf das in unscheinbarem Gewand auftretende Werklein über die Grundlinien, nach denen die christliche Lehre verkündet werden soll, auch bei uns Beachtung beanspruchen. Der wesentliche Stoff ist in 30 kurz skizzierten, von methodischen Winken begleiteten Lehrvorträgen zusammengefaßt, von denen die ersten 23 unter dem Motto *De aeterno Dei amore ergo nos* die Glaubenslehre, die übrigen 7 unter dem Motto *De responso grati amoris nostri seu de vita christiana* die Sittenlehre umfassen. Schon dieser Grundplan — vgl. dazu Katech. Blätter 42 (1941) 89—97 — läßt ahnen, daß hier mit großer Folgerichtigkeit Gedankengänge um eine Verlebendigung der christlichen Botschaft weitergedacht und fruchtbar gemacht sind, denen seit Jahrzehnten die Bemühungen vieler gelten. Die Prüfung der Einzelheiten wird diesen ersten Eindruck bestätigen. Das Schriftchen, das die Bedürfnisse von Chinamissionären und des einfachen chinesischen Volkes im Auge hat, kann dem Zweifler die Erkenntnis bringen, daß paulinische Theologie nicht ein Sonderrecht gelehrter Theologen sein muß, daß sie vielmehr, auf ihre leuchtenden Grundlinien zurückgeführt, Völker ernähren kann. Wir hoffen, daß die Schrift in entsprechender Bearbeitung auch bei uns einmal Nutzen stiften wird. *J.*

JOSEF CASPER, *Wege und methodische Hinweise zur bibeltheologischen Arbeit.* 8° (48 S.) Wien 1947, Herder. S 3.— C. bietet dem Seelsorger, der die zentrale Bedeutung einer gründlichen Schriftkenntnis für sein eigenes Leben und Wirken wie für die Laien, die er zu christlicher Mündigkeit heranziehen soll, erkannt hat, wertvolle Hinweise. Er sucht nicht nur zum Verarbeiten der einschlägigen Literatur

anzuregen, die er in reichhaltigen Tabellen übersichtlich zusammengestellt hat, allerdings z. T. ohne die wünschenswerte Unterscheidung zwischen katholischen und nichtkatholischen Autoren, sondern gibt auch hermeneutische Anweisungen zu selbständiger Durchforschung der heiligen Texte, im Sinne der Bibelenzyklika Pius' XII. Dabei ist seine Würdigung der philosophisch-historischen sowie der religions- und formgeschichtlichen Methoden nach ihren Verdiensten und Fehlern ebenso begrüßenswert wie das Hervorheben der Väterexegese und die Betonung der Notwendigkeit, sich in die philosophischen Gedankengänge der Entstehungszeiten einzuleben. So kommt der Autor dem wachsenden Wunsch nach Einführung in die Gedankenwelt der heiligen Bücher mit dieser kurzen, methodischen Darlegung zu rechter Zeit entgegen. *L. Welsersheimb S. J.*

ALOIS MAGER O. S. B., *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik.* gr. 8° (413 S.) Graz 1946, Pustet. S 18.—, geb. S 20.— Was der Verf. bereits in seiner Aufsatzsammlung „Mystik als Lehre und Leben" ohne Systematik zusammengefaßt hat, erscheint hier ergänzt, geordnet und systematisch durchgeführt. Es ist das letzte Werk des um die Erforschung der Mystik so verdienten Autors. Die Grundauffassungen sind dieselben geblieben. Worum es M. geht, ist die Begründung einer Psychologie der Mystik als eines selbständigen theologischen Wissenszweiges. Sein Vorangehen ist kurz folgendes. Erst werden die notwendigen Erfahrungsgrundlagen aus den Werken der beiden klassischen spanischen Mystiker, des hl. Johannes vom Kreuz und der hl. Theresia, gesichert, dann wird die aristotelisch-thomistische Psychologie auf ihre Brauchbarkeit zur Erklärung der mystischen Erscheinungen untersucht, schließlich das Erfahrungsmaterial an Hand der psychologischen Prinzipien geprüft. Leitender Gedanke ist für M. stets die Unterscheidung zwischen Leib- und Geistseele. Die begnadete, leibunabhängige Seele ist Träger des mystischen Lebens, dieses selbst nichts anderes als der stufenweise Durchbruch des Gnadenlebens ins psychologische Bewußtsein. Der Gedanke wird beim heutigen Stand der Forschung der Mystik kaum mehr auf Widerstand stoßen. M. kann nachweisen, daß er in der Erfahrung der beiden Mystiker genügend begründet ist. Die Dogmatik müßte daher die innere Unmöglichkeit dartun, um ihn zu widerlegen. Anders steht es mit der Frage der allgemeinen Berufung zur Mystik, die der Verf. ebenfalls aus der spanischen Mystik beweisen will. Es sind aber nur bekannte und schon oft bestrittene Argumente, die er dafür vorzubringen hat. Das Kapitel über normales Bewußtsein, das für die richtige Unterscheidung zwischen echten und falschen mystischen Phänomenen von solcher Bedeutung ist, ist leider sehr dürftig ausgefallen. Ein Mangel ist es auch, daß M. Arbeiten, die über denselben Gegenstand von Gardeil und Maréchal vorliegen, ganz unberücksichtigt läßt. Auch hätte er sich für die Erfahrungsgrundlage einer Psychologie der Mystik nicht auf die beiden spanischen Mystiker allein beschränken dürfen, so hoch auch deren Bedeutung anzu-

schlagen ist. Dennoch stellt die Sichtung und Durchdringung dieser so schwierigen und dunklen Materie eine namhafte Leistung dar. Unter M.s Führung wird das unübersichtliche Gebiet der Mystik wirklich überschaubar und, soweit das die Natur der Sache überhaupt gestattet, auch verständlich und lehrbar. *D. Thalhammer S. J.*

IDA FRIEDERIKE GÖRRES, *Das verborgene Antlitz.* Eine Studie über Therese von Lisieux. 2. Aufl. 8° (XIII u. 525 S.) Freiburg 1946, Herder. — Wer nach der Flut von Theresienbüchern, die bereits existieren, mit einer neuen Biographie der Heiligen auf den Plan zu treten wagt, muß schon etwas Besonderes zu sagen haben. Das trifft nun auch wirklich in diesem Falle zu. G. schöpft nicht bloß aus neuen Quellen, sie weiß auch aus den bekannten ganz Neues herauszuholen. Unter ihren Händen ist aus der liebenswürdigen Heiligen eine wirkliche Reformatorin geworden. G. hat das Theresienbild gründlich von aller falsch-frommen Übermalung befreit, so gründlich, daß nach unserem Empfinden auch vom echten manches Stück abgebrochen ist. Das gilt besonders vom Ende der Studie; Theresiens letzte Glaubensprüfung als reale Glaubenskrise zu deuten, war ein arger Mißgriff. Wer Frauenpsychologie studieren will, der findet in dem Buche eine seltene Gelegenheit. Aber das ist auch wieder seine Schwäche. Es ist zuviel Psychologie und bloßes Verstehenwollen von unten her dabei. So tritt der übernatürliche Faktor, der doch im Leben jedes Heiligen der entscheidende ist, allzu sehr zurück. Im einführenden Kapitel „Das Ärgernis" sind noch manche jugendbewegte Ressentiments zu spüren, denen wir heute wenig Geschmack abgewinnen können. Doch auch nach all diesen Abstrichen bleibt es das Verdienst der Verfasserin, auf neue Seiten und Quellen hingewiesen zu haben, mit denen sich eine objektive Darstellung der kleinen Heiligen wird künftig auseinandersetzen müssen. *Th.*

DAS VERBOT DER OPERA SERVILIA IN DER HEILIGEN SCHRIFT UND IN DER ALTKIRCHLICHEN EXEGESE

Von Franz Pettirsch S. J., Gurk

Dreißig Jahre sind heuer verflossen seit der Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici. Obschon unser Jahrhundert sich rühmen darf, dieses einzigartige Gesetzbuch geschaffen zu haben, so haben doch alle vergangenen kirchlichen und viele vorchristliche Jahrhunderte an ihm mitgeformt, nicht nur am Aufbau seines Inhalts, sondern selbst am Wortlaut seiner Canones. So kann es niemanden wundernehmen, wenn im Codex Formulierungen stehen, die heute archaisch anmuten. Zu diesen zählt ohne Zweifel das Verbot der *opera servilia*, das Canon 1248 mit den Worten: *abstinendum ab operibus servilibus*, dem alten Kirchenrecht entnommen hat[1]. Der Ausdruck „knechtliche Arbeit" ist für deutsche Ohren weniger verletzend als die englische und die romanischen Übersetzungen von *opera servilia*, in denen Uneingeweihte unwillkürlich an Sklavenarbeit erinnert werden. So, wie ein Findlingsblock auf einer fruchtbaren Tiefebene den dort Ansässigen vertraut ist, dem Fremden und Naturforscher aber die Frage aufgibt, wie er dorthin kommt, so sind dem Katholiken die *opera servilia* von Kindheit an vertraut, Außenstehende aber muten sie heute mehr denn je fremd an. Um ihrer willen mehren sich seit Jahren die Stimmen, die diese Gesetzesformel als veraltert, ja als verletzend ablehnen und eine Neuformulierung der christlichen Sonntagsruhe empfehlen. So heißt es z. B. in einem weitverbreiteten deutschen Pastoralwerk: „Es wäre kein Unglück, wenn es gelänge, auch einmal den Ausdruck der knechtlichen Arbeit fallen zu lassen und durch einen christlichen zu ersetzen"[2]. Noch deutlicher schrieb ein Franzose schon vor mehr als zehn Jahren über den Ausdruck „oeuvres serviles": „Weder Wort noch Sache stehen heute mehr in Harmonie mit der sozialen Ordnung. Das Wort ‚servile' verletzt den Handarbeiter und der klassische Begriff ‚oeuvres serviles' entspricht nicht mehr der Absicht des Gesetzgebers, nämlich jede Arbeit zu verbieten, die der Heiligung des Sonntags im Wege stünde"[3]. Umstritten sind heute die *opera servilia* aber nicht bloß deshalb, weil

[1] c. 3 X de feriis II, 9 (Friedberg II, 271).

[2] L. Ruland, Handbuch der prakt. Seelsorge III, München 1933, 242. — Vgl. auch P. Berte, A propos des oeuvres serviles: Nouv. Rev. théol. 63 (1936) 32—56. — R. Mc Reavy, The sunday repose from labour: Ephem. theol. Lovanienses 12 (1935) 291—323.

[3] H. Michaud, Les oeuvres serviles (Revue apolog. 62 [1936] 290—303; 462—473) 290.

sie vielleicht nicht genügend in unsere Zeit passen, sondern auch deshalb, weil Unklarheit darüber besteht, woher das Verbot der *opera servilia* letztlich stammt und auf welchem Weg es ins Kirchenrecht Eingang gefunden hat. L. Ruland führt den Ausdruck auf das alte römische Recht zurück: „Wenn allerdings diese Arbeiten als knechtliche Arbeiten bezeichnet werden *(opera servilia)*, so haben wir hier das Beispiel der Übernahme eines Ausdrucks aus römischem Recht und römischer Kulturauffassung, der sich im Christentum wie ein Fremdkörper ausnimmt"[4]. Andere glauben, die Formulierung der *opera servilia* sei der Sorge der Kirche um die Sklaven zu verdanken: „Die christliche Urkirche ... verbot nicht die Arbeit schlechthin, sondern nur zum Schutz der Sklaven knechtliches Tun"[5]. „Um den Sklaven die Teilnahme an der Sonntagsfeier zu ermöglichen, verbot man zunächst durch Brauch, später durch Gesetz die *opera servilia*, die knechtliche Arbeit"[6].

Daß sich das Verbot von *opera servilia* schon im mosaischen Gesetz findet, ist zwar allgemein bekannt, nicht aber, wo es sich in der Thora findet und welche Bedeutung dieser Formulierung zukommt. Noch weniger aber scheint klar zu sein, ob das Verbot von *opera servilia* seinen Eingang in die kirchliche Gesetzgebung aus dem Alten Testament genommen hat und, falls dies zutrifft, auf welchem Weg dies geschehen ist.

Wenn in dieser Arbeit eine Antwort auf diese Fragen versucht wird, so möchte das nicht nur ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis des kirchlichen Ruhegebotes sein, sondern es soll damit auch eine jener Voraussetzungen geschaffen werden, ohne die eine Neuformulierung der Arbeitsruhe, wie sie mit Recht gewünscht wird, nicht versucht werden sollte. Denn nur wenn man der geschichtlichen Entwicklung Rechnung trägt, wird man in einer neuen Ruheformel das erfüllen können, was Franz Suarez an der alten als besonders schwierig empfand, nämlich genau zu erklären, welche körperlichen und mühevollen Arbeiten an Festen im einzelnen verboten sind und nach welcher vernünftigen Regel sie beurteilt werden können[7].

I.

Das Verbot der opera servilia im Alten Testament

1. Das *opera-servilia*-Verbot und das biblische Sabbatgesetz. — Schon seit dem christlichen Altertum wird das Verbot von *opera servilia* in eine besondere Beziehung zur Sabbat-

[4] Ruland, Handbuch III, 241.
[5] O. Meister, Sonntagsruhe: Staatslexikon IV, 1630.
[6] F. Keller, Sonntag: Lexikon f. Theologie u. Kirche IX, 668.
[7] Fr. Suarez, Opera omnia, Paris 1859, XIII, De religione II, c. 17, n. 10.

ruhe gebracht". So soll zunächst einmal geprüft werden, ob sich in den Sabbattexten des AT der Ausdruck *opera servilia* findet. Diese Untersuchung führt von selbst zu einer theologischen Sinndeutung der Sabbatruhe, von der aus sich die Haltung der altkirchlichen Exegese zum *opera-servilia*-Verbot leichter verstehen läßt.

Gn 2, 1—3: Das Ruhen des Schöpfers am siebenten Tage als das große Vorbild des Sabbats. — Schon hier in der Uroffenbarung wird das Grundgesetz für die Sabbatfeier proklamiert, dessen nähere Ausführung erst das mosaische Gesetz und näherhin der Dekalog bringen wird. Ein Zweifaches soll in diesem heiligen Text hervorgehoben werden: Das vorbildliche Ruhen Gottes und die Heiligung des siebenten Tages. „So wurden vollendet der Himmel und die Erde und ihr gesamtes Heer. Am siebenten Tage hatte Gott sein Werk, das er schuf, ausgeführt. Er ruhte aus am siebenten Tage von seinem ganzen Werke, das er geschaffen hatte. Und Gott segnete den siebenten Tag und erklärte ihn für heilig, weil er an ihm ausruhte von seinem ganzen Werke, das er durch seine Schöpfertat ins Dasein gerufen hatte"[9].

Es ist klar, daß in diesem allgemeinen Grundgesetz, das erstmalig den siebenten Tag heiligspricht, kein Raum ist für ein Einzelverbot, wie es das Verbot von *opera servilia* wäre. Eines aber ist hier schon zugrundegelegt: Wenn irgendwann eine Arbeitsruhe gefordert wird, so geht es um eine religiöse Einrichtung, um die Heiligung eines religiös bedingten, von Gott gesegneten Tages. Auf dieses Grundgesetz und diesen Grundcharakter des Sabbats wird Moses im Auftrage Gottes immer wieder zurückgreifen: „Denn in sechs Tagen schuf der Herr Himmel und Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist, aber am siebenten Tage ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbat gesegnet und geheiligt." (Ex 20, 11; vgl. 31, 17.)

Ex 16, 4—31: Mannawunder und Sabbat als Gehorsamsprobe für Jahves Bundesvolk. — So wie das Ruhen Gottes nach dem Werk der Schöpfung in der Ruhe der Menschen am siebenten Tage die geschöpfliche Antwort erfährt, daß „Gott nach der Schöpfungsarbeit nun die Huldigung des Alls entgegennimmt"[10], so sollte der Sabbat nach einer

[8] Tertullian, Adv. Jud. c. 4 (PL 2, 605). — Hieronymus, Com. in Isaiam l. 15, c. 56, 2 (PL 24, 538); l. 16, c. 58, 13 (PL 24, 573): *Lege praeceptum est, ne in sabbatis opus servile faciamus.* — Augustinus, In Joh. tr. 3, 19 (PL 35, 1404), tr. 20, 2 (PL 35, 1556). — Gaudentius Brix., De Exodi lect. tr. 10, 8, 1 (PL 20, 920; CSEL 68, 99 Z. 22 ff); tr. 11, 10—18 (PL 20, 922; CSEL 68, 102). — Gregor d. Große, In Ezech. hom. 6, n. 18 (PL 76, 838). — Beda Ven., Expos. in Lc. l. 4, c. 13 (PL 92, 505).

[9] Das AT wird deutsch zitiert nach der Übersetzung von E. Henne, Das Alte Testament, 2 Bde, Paderborn 1934/1936.

[10] P. Gächter, Die Sabbatfeier des Volkes Israel bis auf Christus. (Unveröffentlichte) Doktor-Dissertation an der Theol. Fakultät der Universität Innsbruck

neuen Großtat Gottes, nach der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Ägyptens, diesem auserwählten Volke Gelegenheit geben, Jahve seine Treue und Dankbarkeit zu bezeigen.

„Da sagte der Herr zu Moses: Gut! Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen. Das Volk soll dann hinausgehen und sich den täglichen Bedarf einsammeln. Ich will es damit auf die Probe stellen, ob es nach meiner Weisung wandeln will oder nicht. Wenn es aber am sechsten Tage das, was es eingebracht, herrichtet, wird es das Doppelte von dem sein, was es sonst alltäglich einsammelt." Ex 16, 23 gibt Moses dafür die Erklärung: „Folgendes gebietet der Herr: Der Ruhetag, der heilige Sabbat des Herrn ist morgen. Was ihr backen wollt, das backt, und was ihr kochen wollt, das kocht! Alles, was übrigbleibt, legt für euch zurück, um es für morgen aufzubewahren!" — Endlich erzählt Ex 16, 27—30 vom traurigen Ausgang dieser Gehorsamsprobe: „Als am siebenten Tage einige vom Volke hinausgingen, um zu sammeln, fanden sie nichts. Da sagte der Herr zu Moses: Wie lange wollt ihr euch noch weigern, meine Befehle und Weisungen zu befolgen? Bedenkt doch, daß der Herr euch den Sabbat gegeben hat! Darum gibt er euch am sechsten Tage Speise für zwei Tage. Jeder bleibe daheim! Niemand verlasse am siebenten Tage seine Wohnung! So feierte das Volk am siebenten Tage Sabbat".

Das spätere Judentum, besonders die Rabbinen der Nachexilzeit, aber auch die Vertreter der rationalistischen Quellenscheidung, messen dieser Sabbatstelle eine übertrieben große Bedeutung bei. Erstere leiten von ihr viele kleinliche Vorschriften ab, wie etwa den Sabbatweg, letztere verlegen sie wegen der angeblich äußersten Sabbatstrenge im Zuge der Quellenscheidung erst in die Nachexilszeit. Gächter hat dargetan, daß hier gar kein neues Sabbatgebot aufgestellt, sondern aus besonderen Gründen die längst geübte Sabbatpraxis nur neu betont und auf eine besondere Lage angepaßt wird[11]. Dann können wir auch noch keine eigentliche Gesetzesformel hier ausgesprochen finden und es hat wenig Sinn, die in diesem Text geforderte Sabbatruhe so pressen zu wollen, daß man gleichsam von vornherein gerade diese Bestimmungen erwarten müßte. Es werden hier aus der einmaligen Situation drei Einzelvorschriften gegeben, die die Sabbatruhe betreffen: das Verbot des Backens und Kochens, das Verbot des Mannasammelns und das Verbot des Verlassens der Wohnungen. Von diesem dreifachen Verbot sollte in der weiteren Geschichte der Sabbatruhe dem ersten eine besondere Bedeutung zukommen. Denn weil die im

(1922) S. 3. — Prof. Dr. P. Gächter, jetzt Ordinarius für ntl. Exegese, und Prof. Dr. J. Hofbauer, Ordinarius für atl. Exegese an der Universität Innsbruck, verdankt diese Arbeit viele Anregungen.

[11] Die Sabbatfeier S. 6.

Dekalog ausgesprochene gesetzliche Formulierung der Sabbatruhe sehr allgemein gehalten ist, so klammerte man sich in ihrer Auslegung besonders an dieses Verbot des Backens und Kochens und sah in dem Verbot von Ex 16, 23 — zusammen mit der Ex 12, 16 für das Paschafest eigens gegebenen Kocherlaubnis — fortan das Hauptunterscheidungszeichen zwischen der Sabbatruhe und der etwas milderen Festtagsruhe.

Im großen Zusammenhang, und besonders im Lichte der Tradition, erscheint das Verbot des Backens und Kochens ohne Zweifel als eigentliches, allgemeingeltendes Sabbatverbot. Was das Mannasammeln betrifft, so war es seiner Natur nach ein einmaliges Verbot für die Dauer der Wüstenwanderung. Für seine Begründung könnte an sich der Umstand genügen, daß sich daran der Gehorsam und die Bundestreue des auserwählten Volkes erproben sollten. Man könnte darauf hinweisen, daß es sich dabei um eine Art knechtliche (anstrengende, mühevolle) Arbeit gehandelt habe. Doch ist dies nicht nötig für unseren Gedankengang. Lächerlich wäre es, auch das Verlassen der Wohnungen als knechtliche Arbeit erklären zu wollen. Somit kann sich der Ex 16, 27 f ausgesprochene Tadel auch nicht auf die Übertretung einer allgemeingültigen Sabbatvorschrift beziehen, sondern nur auf die damit gegebene Tat des Ungehorsams und des Unglaubens.

Worauf es auch in diesem Passus vor allem ankommt, ist die Heiligkeit dieses einen Wochentages: „Der Ruhetag, der heilige Sabbat des Herrn ist morgen" (Ex 16, 23). Das ist der tiefste Grund für diese Einzelvorschriften. Bei einem reifen Volke könnte vielleicht dieser tiefe Sinn des Sabbats und das bisherige Gewohnheitsrecht genügen, auch für die Zukunft das Richtige zu treffen. Israel aber war ein „halsstarriges" und zu grobem Materialismus neigendes Volk (Ex 32, 9; 33, 3. 5; 34, 9; Dt 9, 6; 10, 16; 31, 27; Jer 17, 23 u. ö.). So bedurfte es wie in anderen Dingen, so auch in bezug auf die Sabbatruhe eines strengen, allgemeinen und doch eindeutigen Gesetzes.

Dieses wurde denn auch schon am Sinai im Zweitafelgesetz gegeben und kurz vor seinem Tod von Moses nochmals dem Volke eingeschärft. Wir bieten zuerst den Gesetzestext, um dann auf seine Besonderheiten und ihre Erklärung einzugehen.

Ex 20, 8 ff: „Achte darauf, den Sabbat zu heiligen! Sechs Tage magst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten! Aber der siebente Tag ist ein Ruhetag (Sabbat) zu Ehren des Herrn, deines Gottes. Da darfst du keinerlei Arbeit tun." Die entscheidenden Worte sollen auch hebräisch, griechisch und lateinisch angeführt werden[12].

---

[12] Hebräisch nach R. Kittel, Biblia hebraica, ed. nova, Stuttgart 1929–1935 (R. Kittel: Gn, ed. 3.; G. Quell: Ex u. Lv, ed. 3.; W. Rudolph: Nm; J. Hempel:

ta"abod wa"asîta kol mela'kteka ... lo' ta"aseh kol mela'kah.
ἐργᾷ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου ... οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον.
operaberis et facies omnia opera tua ... non facies omne opus.

Von Ex 20, 9 f sagt Bohn: „Diese Stelle hat alle Elemente des Gesetzes in einmaliger, notwendiger Form, sie enthält kein überflüssiges Wort und bietet ein Sabbatgesetz im Lapidarstil im engen Anschluß an Gn 2"[13].

Ex 23, 12: „Sechs Tage magst du deine Arbeit tun, am siebenten Tage sollst du feiern."

ye"asch ma"asêka ... tišbôt.
ποιήσεις τὰ ἔργα σου ... ἀνάπαυσις.
operaberis ... cessabis.

Ex 31, 15: „Sechs Tage lang darf gearbeitet werden, am siebenten jedoch ist Sabbat, der dem Herrn heilige Ruhetag. Wer am Sabbat arbeitet, wird mit dem Tode bestraft."

ye"asch mela'kah ... šabbat šabbatôn qodeš le Yahweh ...
kol ha"oseh mela'kah ...
ποιήσεις ἔργα ... σάββατα, ἀνάπαυσις ἁγία τῷ Κυρίῳ ...
facietis opus ... sabbatum est, requies sancta Domino ...

Ex 34, 21: „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten aber ruhen!"

šešet yamîm ta"abod û bay.yôm haš.šebî"î tišbot.
ἓξ ἡμέρας ἐργᾷ· τῇ δὲ ἑβδόμῃ κατάπαυσις.
sex diebus operaberis, die septimo cessabis (arare et metere).

Ex 35, 2: „Sechs Tage lang darf gearbeitet werden! Der siebente Tag aber soll euch heilig sein, ein Feiertag, ein Ruhetag zu Ehren des Herrn. Wer an ihm eine Arbeit verrichtet, soll mit dem Tode bestraft werden."

te"aseh mela'kah ... šabbat šabbatôn ...
kol ha"oseh bô mela'kah yûmat.
ποιήσεις ἔργα ... σάββατα ἀνάπαυσις.
πᾶς ὁ ποιῶν ἔργον ἐν αὐτῇ τελευτάτω.
facietis opus ... sabbatum et requies Domini ... qui fecerit opus in eo, occidetur ...

Dt). — Griechisch nach A. E. Brooke-N. Mc Lean, The Old Testament in Greek, vol. I, 1—4: The Octateuch, Cambridge 1911—1917. — Die übrigen atl. Bücher nach H. B. Swete, The Old Testament in Greek according to the septuagint, 3 Bde, 5. Aufl., Cambridge 1925—1930. — Lateinisch nach der neuen kritischen Vulgataausgabe Pius' XI, Rom 1926 ff. — Die Transskription des Hebräischen mußte aus zeitbedingten technischen Gründen möglichst vereinfacht werden: ' = Aleph, " = Ain.

[13] Fr. Bohn, Der Sabbat im Alten Testament und im jüdischen Aberglauben, Gütersloh 1903, S. 14.

Lv 23, 3: „Sechs Tage hindurch darf gearbeitet werden. Der siebente Tag aber ist ein Tag unbedingter Ruhe mit heiliger Festversammlung. Da dürft ihr keinerlei Arbeit verrichten ..."

šabbat šabbatôn ... miq'ā' qodeš ... kol mela'kah lo' ta"asû.
σάββατα ἀνάπαυσις κλητὴ ἁγία ... πᾶν ἔργον οὐ ποιήσεις.
quia sabbati requies est, vocabitur sanctus ... omne opus non facietis in eo.

Dt 5, 13 f: „Sechs Tage magst du arbeiten und alle deine Geschäfte verrichten! Aber der siebente Tag ist ein Ruhetag zu Ehren des Herrn, deines Gottes. Da darfst du keinerlei Arbeit tun ..." Diese Stelle ist die wörtliche Wiederholung von Ex 20, 8 ff sowohl im hebräischen Urtext wie auch in den angeführten Übersetzungen. Außer in der Thora kommt eine allgemeine Sabbatruheformel nur noch an einer Stelle im AT vor; sie sei der Vollständigkeit halber hier angeführt:

Jer 17, 22: „Traget auch am Sabbat keine Last aus euren Häusern! Verrichtet keinerlei Arbeit, sondern heiligt den Sabbat, wie ich euren Vätern befohlen habe ... !" (Vgl. auch v. 24.)

we kol mela'kah lo ta"asû.
καὶ πᾶν ἔργον οὐ ποιήσετε.
et omne opus non facietis in eo.

Wenden wir uns nun nach Darbietung des Gesetzestextes einigen Besonderheiten zu.

Da ist zunächst die unerwartete Feststellung zu machen, daß in keinem dieser Sabbattexte das Attribut *servile* (hebr. "*abodah*, griech. *λατρευτόν* oder *δουλευτόν*) vorkommt, und zwar weder im traditionellen Text noch in einer Variante, wie eine langwierige Untersuchung ergab.

Die Meinung, das ausdrückliche Verbot von *opera servilia* stamme aus dem alttestamentlichen Sabbatgesetz, ist also nicht unmittelbar begründet.

Ist diese Meinung wenigstens mittelbar begründet, d. h. in der Weise, daß zwar nicht ausdrücklich von *opera servilia* gesprochen wird, aber doch stillschweigend dieser klassische Begriff für die Arbeitsruhe etwa mit der ganzen Art der Formulierung gegeben wäre? Das wäre erstens der Fall, wenn das Arbeitsverbot am Sabbat, wenn schon nicht ausschließlich, doch vornehmlich die Sklavenarbeit beträfe. Denn dann könnte man von *opera servilia* sprechen. Tatsächlich wird beidemale, wo im Dekalog das Sabbatgebot verkündet wird, eigens des Sklaven und der unfreien Magd gedacht: Ex 20, 10 heißt es: „Weder du noch dein Sohn oder deine Tochter, weder dein Knecht noch deine Magd ..." (*"abdeka wa'ameteka, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, servus et ancilla*). Wenn tatsächlich soziale und

humanitäre Gründe das Sabbatgebot des AT fordern würden, so könnte man mit Recht auf Grund dieser Stellen schon beim Sabbat vom *opera-servilia*-Verbot sprechen. Das ist aber nicht der Fall. Die Sabbatruhe ist, wie schon anläßlich von Gn 2 betont wurde, vor allem ein religiöses Anliegen und alle anderen Rücksichten müssen sich dieser einen unterordnen. Aus religiösen Gründen wird des Sklaven und der Sklavin eigens gedacht: Es soll die Allgemeinheit der Sabbatruhe hervorgehoben werden. Daher wird nach den Freien („du, dein Sohn, deine Tochter"), nach den Fremden (die Gäste innerhalb der israelitischen Städte sind) auch der Sklave und die Sklavin, ja selbst das arbeitsfähige Vieh, der Ochs und der Esel, eigens als ruhepflichtig genannt. Freilich soll diese religiöse Institution nach Gottes heiligen Absichten gerade durch diese religiöse und allgemein menschliche Zielsetzung auch wohltuende soziale Wirkungen haben, wie Ex 23, 12 hervorzuheben scheint: „Sechs Tage magst du arbeiten, am siebenten Tage aber sollst du feiern, damit dein Ochs und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Sklavin und der Fremdling aufatmen können." Dazu kommt noch ein anderer Grund, warum Sklave und Sklavin eigens erwähnt werden: Der Sabbat ist, wie wir schon sahen und wie noch zu betonen sein wird, eines der wichtigsten Bundeszeichen für das auserwählte Volk (Ex 31, 12. 16. 17; Ezech 20, 20). Nun ist es gerade der Hinweis auf die eigene Sklaverei Israels in Ägypten, die das Volk immer wieder zur Bundestreue aufmuntern soll. An diese eigene Sklaverei sollen sie durch ihre Sklaven erinnert werden; Dt 5, 14 f: „Dein Knecht und deine Magd sollen ruhen können wie du. Denke daran, daß du selbst ein Knecht warst in Ägypten und daß dich der Herr, dein Gott, von dort mit starker Hand und hoch erhobenem Arm weggeführt hat! D a r u m befiehlt dir der Herr, dein Gott, den Sabbat zu feiern." Vielleicht spielt bei dieser ausdrücklichen Nennung der Sklaven auch die gewiß nicht unbegründete Sorge eine Rolle, der Israelit könnte aus selbstsüchtigen Gründen dieselben von der Arbeitsruhe ausnehmen, während gerade sie einer regelmäßigen Ausspannung bedürfen. Daß wir aber nicht deshalb von einem Verbot von *opera servilia* am Sabbat reden können, weil es sich vielleicht hauptsächlich um ein Verbot von Sklavenarbeit handelt, folgt schon daraus, daß nicht die Arbeitsruhe des Sklaven zum Maßstab genommen wird, sondern umgekehrt, die Arbeitsruhe des Herrn soll der Maßstab sein für die Arbeitsruhe des Unfreien: „Dein Knecht und deine Magd sollen ruhen können w i e du!" (Dt 5, 15.) Bloß auf Grund der Personen, denen das Sabbatgebot gegeben wird, sind die darin verbotenen *mela'kôt* noch keine *opera servilia*.

Z w e i t e n s könnte man von *opera servilia* e i n g e s c h l o s s e n e r w e i s e reden, wenn sich die Sabbatruhe tatsächlich nur auf Arbeiten erstreckte, die Sklaven vorbehalten waren, oder, wie die

Schule sagt, *quae a servis fieri solent* (S. Thomas, II II q. 122 a. 4; In 3 Sent. d. 37 a. 5).

Dem Wortlaut nach verlangt das Sabbatgesetz des Dekalogs Einstellung alles dessen, was man *mela'kah* nennen kann: *lo' ta"aseh kol mela'kah*. Ein volles Nichtstun, Einstellung jeder menschlichen Beschäftigung, kann aber für den Menschen auf Erden nicht in Betracht kommen[14]. Da kein einschränkendes Attribut angegeben wird — im Gegenteil, es heißt immer nur: *lo... kol mela'kah*, keinerlei Arbeit — so muß die notwendige Einschränkung in anderen Faktoren gesucht werden. Davon seien vier geprüft:

1. Die Wochentagsarbeit. — Alle angeführten Texte betonen, daß gerade dasjenige, was an den sechs Wochentagen nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten ist, am siebenten Tag, am Sabbat, strengstens untersagt wird. So heißt es Lv 23, 3: „Sechs Tage hindurch darf gearbeitet werden *(ta"aseh mela'kah)*, der siebente Tag aber ist ein Tag unbedingter Ruhe... da dürft ihr keinerlei Arbeit verrichten" *(kol mela'kah lo' ta"asû)*. Im allgemeinen ist also *mela'kah* zu fassen im Sinne von Werktagsarbeit.

2. Die unmittelbare Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke. — Einen weiteren Aufschluß über die im Sabbatgebot gemeinte Bedeutung von *m'* (Arbeit, arbeiten) kann die Wortkonkordanz und das Lexikon bieten. Von den hebräischen Wörtern kommen in der Sabbatruhe vor allem drei in Anwendung: *ma"aseh*, *"abad* und *mela'kah*.

Das Wort *ma"aseh* übersetzt Gesenius-Buhl[15] in Ex 23, 12 mit „Feldarbeit", obschon es nach ihm sonst „Arbeit" schlechthin bedeutet (Gn 5, 29; Ex 5, 4). Es steht auch für jede menschliche Handlung, ferner für Summen von Handlungen: die Handlungsweise, das Benehmen. Ferner bedeutet es das „Werk", die Arbeit eines Handwerkers oder Künstlers (Is 29, 16), Kunstweberarbeit (Ex 26, 1 u. 31), dann wie das griechische Wort ποίημα auch „Machwerk", so besonders gegenüber Götzenbildern, und endlich die ganze Schöpfung als Werk Gottes (Ps 8, 7; 103, 22). Es ist nicht recht ersichtlich, warum *ma"asêka* Ex 23, 12 auf „Feldarbeit" eingeengt werden soll, wo es

---

[14] Das betont sowohl Christus selbst gegenüber den rabbinischen Übertreibungen (Jo 7, 23; Mt 12, 3) als auch die altkirchliche Exegese. Vgl. z. B. Tertullian, Adv. Jud. c. 4 (PL 2, 606); Adv. Marcion. IV, 12 (PL 2, 383 f; CSEL 47, 452); II, 21 (PL 2, 309; CSEL 47, 364). — Origenes, Contra Cels. 8, 22 (PG 11, 154 ff; GCS Orig. 2, 239); In Nm. hom. 23, 4 (PG 12, 749; GCS Orig. VII, 2, 215). — Hom. de sabbatis et circumcisione n. 2 (PG 28, 133). — Homilia de semente n. 1 (PG 28, 144).

[15] W. Gesenius-Fr. Buhl, Hebr. und aram. Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl. (1921), S. 448.

doch im ersten Teil des Verses „Werktagsarbeit" bedeutet, die sicher nicht nur in Feldarbeit bestand.

Das Wort *t a"a b o d* von *"abad* ist wohl das gebräuchlichste Wort für „arbeiten". Es steht z. B. Ex 20, 8. Es bedeutet zunächst einmal jede Arbeit, die einer selbst verrichtet. So an den Stellen über die Sabbatruhe. Ferner bedeutet es „mittels eines anderen arbeiten", „jemanden als Sklaven benutzen", „jemandem einen Dienst auferlegen"[16]: ferner auch das Ergebnis davon: „jemandem dienen", auch „Gott dienen", „Gott ehren", „verehren" (Ex 3, 12; 9, 1. 13; Dt 4, 19 u. ö.). Ex 20, 8 wird das Wort vom freien Israeliten ausgesagt im Sinne einer gewöhnlichen Werktagsarbeit: „Sechs Tage magst du arbeiten."

Das Wort *m e l a'k a h* ist im Sabbatgesetz das gebräuchlichste Wort für „Arbeit"[17]. Es kommt vom Stamme *la'ak* (vgl. Gesen.-B. S. 374) und bedeutet: (mit einem Auftrage) schicken. *m'* selbst hat im Grunde dieselbe Bedeutung wie das schon besprochene *ma"aseh* und *"abad*, wie denn auch die LXX alle diese Worte oft unterschiedslos mit ἔργον übersetzt. *m'* bedeutet im allgemeinen jede ernste, gebundene Beschäftigung (im Gegensatz zum Spiel); besonders jede Beschäftigung, die mit einer „Sendung" *(la'ak)* verbunden ist, also jede Berufsarbeit. Ein Blick in die hebräische Wortkonkordanz läßt einen erstaunen über die Unzahl von Einzelbedeutungen:

1) Arbeit im allgemeinen (Sir 4, 29; die Sabbattexte; ferner Ex 12, 16; 20, 10; 13, 14 u. a. m.);

2) Handwerksarbeit, z. B. der Kunsthandwerker, die das Offenbarungszelt einrichten sollten (Ex 31, 5; 35, 33; 35, 35 usw.);

3) Bauarbeit, Mauerbau (Neh 5, 16; Agg 1, 14); die Bauarbeit am Tempel (Esr 3, 8; Chr 28, 19).

4) Sklavenarbeit. Selbstverständlich kann *m'* auch alle Arbeiten eines Sklaven bedeuten. So heißt es vom ägyptischen Josef Gn 39, 11: „... um seine Geschäfte zu besorgen" *(la"asôt mela'ktô)*. Wenn *m'* nur diese Bedeutung von Sklavenarbeit hätte, würde in den Sabbattexten tatsächlich von *opera servilia* ausschließlich die Rede sein. Aber *m'* wird ebensogut auch für jene Arbeiten gebraucht, die unter den scholastischen Begriff der *opera liberalia* fallen oder wenigstens unter den der *opera communia*. Es bedeutet

5) Beruf (Gewerbe, Beschäftigung) im allgemeinen. So fragen die Seefahrer in der Bedrängnis des Seesturms den Propheten Jonas nach seinen Personalien, u. a. auch nach seinem Beruf: *mah-mela'kteka?* (Jon 1, 8).

---

[16] Ebd. S. 555. Vgl. auch Jer 22, 13; 25, 14; 30, 8.

[17] Ebd. S. 425 f. — E. König, Hebr. und aram. Wörterbuch zum AT, 2. u. 3. Aufl., Leipzig 1922, S. 224. — S. Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, 2. Aufl., Leipzig 1922, S. 626 ff.

6) Beamtendienst, so heißen *m'* die verschiedenen Geschäfte im Dienste des Königs: 1 Sam 8, 16; Dn 8, 27; 1 Chr 4, 23; aber nicht bloß Geschäfte, die königliche Sklaven verrichten, sondern irgendwelche Geschäfte von Beamten im Dienste des Hofes; vgl. 1 Chr 29, 6; Est 3, 9; 9, 3 u. a. m.

7) Kult. Alle kultischen Beschäftigungen können unter das Wort *m'* fallen: 1 Chr 26, 30; die Funktionen der Priester Neh 13, 30. 1 Chr 6, 34: „den ganzen Dienst im Allerheiligsten" *(lekol mele'ket qodeš)*; vgl. 9, 13; Nm 4, 3ff: „Dienstleistungen am Offenbarungszelte" *(la"asôt mela'kah)*. Das waren offenbar nicht nur *opera servilia*.

Wie schon gesagt wurde, entspricht diesen gebräuchlichsten hebräischen Ausdrücken im LXX-Griechisch das eine Wort ἔργον.

ἔργον. Ein Blick in eine große griechische Wortkonkordanz zeigt die reichhaltige Bedeutung dieses Wortes[18]. „Es hatte ursprünglich das Digamma, woraus die Identität mit dem deutschen ‚Werk' erhellt"[19]. Eine ebensolche Unzahl von Bedeutungsmöglichkeiten, über die jeder unterrichtet ist, der Latein kann, hat das Wort *opus*, mit dem die Vulgata *mela'kah* und ἔργον zu übersetzen pflegt. So enthält eine größere lateinische Wortkonkordanz nicht weniger als 500—600 verschiedene Zitate mit *opus*[20].

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist zunächst, daß die im Sabbatgesetz gebräuchlichsten Ausdrücke keineswegs alle *opera liberalia* ausschließen und daher nicht nur *opera servilia* allein bedeuten. Das Wort *mela'kah*, ἔργον *opus* genügt also nicht zur Näherbestimmung der Sabbatruhe. Dennoch ist eine solche Einschränkung des Verbotes: *kol mela'kah lo' ta"aseh!* für die praktische Anwendung des Gesetzes unbedingt erforderlich. „Mit einem so farblosen Begriff ... ist niemandem gedient, da sich stetsfort die Frage ergibt, ob dieses oder jenes auch unter den Begriff des Verbotenen falle; und das müßte um so häufiger eintreten, je mehr sich ein Begriff auf die kleinsten Dinge zu erstrecken scheint; die Tüfteleien der Rabbinen gerade über den abstrakten Begriff ‚Arbeit' sind dafür klassische Zeugen"[21].

---

[18] E. Hatch-H. Redpath, A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament I, Oxford 1897, S. 541—544. Nach dieser Konkordanz kommt das Wort ἔργον nicht weniger als 27 verschiedenen hebräischen Wörtern gleich.

[19] F. Passow (-Rost-Palm), Handwörterbuch der griechischen Sprache, Leipzig 1841—1857, s. v. ἔργον. — Vgl. auch H. Cremer-I. Kögel, Biblisch-theolog. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl., Gotha 1915, S. 433f. — H. Stephanus (-Hase-Dindorfius), Thesaurus Graecae linguae III, 3. Aufl. (1865), s. v. ἔργον.

[20] E. Peultier, Concordantiarum universae Scripturae sacrae thesaurus (Cursus S. Script.), Paris 1897, p. III. — K. E. Georges, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch III, 8. Aufl. (1912/13), 1379f.

[21] Gächter, Die Sabbatfeier S. 12.

Die hier geforderte Verdeutlichung des Arbeitsverbotes kann man weder in der Gegenüberstellung zur Wochentagsarbeit noch in der lexikographischen Bedeutung der gebräuchlichsten Wörter genügend finden, sondern dazu braucht es vor allem die Rücksicht auf den Sinn des Ruhegebotes. Freilich, die anderen Verdeutlichungsfaktoren müssen mitberücksichtigt werden. Sie können aber nicht allein genügen. Darauf hat man in theologischen Kreisen des Alten wie des Neuen Bundes bisweilen vergessen. Um nur ein Beispiel zu nennen, so gilt es in der Moral seit Kardinal Cajetans Summa-Kommentar (1515) als ausgemacht, daß sich die am Sonntag verbotenen Arbeiten (die man seither längst wieder *opera servilia* zu nennen pflegte) einzig und allein nach der *natura operis* richten müßten, ohne jede Rücksicht auf den Zweck dieser Arbeiten und der Sonntagsruhe[22]. Diese Ansicht fand auch in die neueren Moralbücher Eingang und wird erst seit einiger Zeit wieder bekämpft. Man greift heute wieder auf die vor Cajetan herrschende Ansicht zurück, daß auch der Sinn der Arbeit und der Arbeitsruhe zu berücksichtigen ist, wenn es um die Entscheidung geht, ob eine Arbeit am Sonntag verboten oder erlaubt ist. Das galt in ähnlicher Weise schon für die alttestamentliche Arbeitsruhe am Sabbat.

3. Der Sinn der Arbeitsruhe. — Solange wir nur bei der ersten und zweiten Einschränkung der allgemein gehaltenen Sabbatruheformel (Gegenüberstellung zur Wochentagsarbeit und Wortbedeutung von *mela'kah*) stehenblieben, müßten z. B. auch Priester und Gesetzeslehrer und ähnliche Berufe ihre Arbeit am Sabbat einstellen. Das kann natürlich nicht stimmen. Man muß also sagen — und das gilt sowohl für die alttestamentliche Sabbatruhe wie für die christliche Sonntagsruhe —, ein allgemeines Arbeitsverbot wird sich nie eindeutig in eine einzige Gesetzesformel zwängen lassen, so daß damit Art und Umfang der verbotenen Arbeiten klar bestimmt ist. Den Ausschlag wird vielmehr immer der Sinn des Gesetzes geben müssen. Erst „die ganze Umrahmung, in der er (nämlich der vieldeutige Ausdruck *mela'kah*) auftritt, geben ihm jene Bestimmtheit, welche für ein Gesetz unerläßlich ist. Und zwar ist diese Näherbestimmung zweifach. Denn erstens wird die Arbeit der Ruhe gegenübergestellt ... Zweitens wird die verbotene Arbeit in Gegensatz gesetzt zum Sabbat als Tag Jahves ... Damit war die Grundregel gegeben, nach welcher das Volk in jeder beliebigen Höhenlage seiner

[22] Card. Cajetani Commentaria: Opera omnia S. Thomae Aquin., iussu Leonis XIII. edita, in II II q. 122, a. 4 (t. IX, 484, Comment. n. 18 f); Fr. Suarez, De religione II, c. 19, n. 1 ss. — Zur Beurteilung s. P. Berte, A propos des oeuvres serviles: La recherche du gain influe-t-elle sur leur détermination: Nouv. Revue théol. 63 (1936) 32 ff (mit der einschlägigen Literatur).

Bildung die am Sabbat verbotenen Beschäftigungen erkennen konnte"[23].

Nun fragt es sich: ist mit der hier geforderten Näherbestimmung der Sabbatruhe aus Sinn und Ziel des Ruhegesetzes ohne weiteres das Verbot von *opera servilia* gegeben? Gächter, der in seiner Arbeit nicht auf den Unterschied von Sabbat- und Festtagsruhe eingeht, scheint zu dieser Ansicht zu neigen. Suarez bezeichnete, wie schon bemerkt, als das Schwierigste bei der sakralen Ruheformel das Auffinden der rechten Regel, wonach die einzelnen Arbeiten als verboten oder erlaubt zu beurteilen wären. Offenbar genügt also die Formel von den *opera servilia* diesem Anspruch nicht. Gächter möchte dieses Unterscheidungszeichen vor allem in den Müheaufwand und in die Anstrengung verlegen, die mit einer bestimmten Arbeit verbunden sind. Und erst als Ergänzung nimmt auch er mit Recht „die Zielrichtung auf irdischen Wohlstand und Unterhalt" zu Hilfe[24]. Diesen Maßstab legt er mit großer Umsicht an die Kasuistik der am Sabbat verbotenen Einzelbetätigungen an, wie sie im Laufe der heiligen Bücher aufgezählt werden. Bei der Behandlung der Propheten (etwa Is 58, 13 f; Jer 17, 21 ff; ferner Am 8, 5; vgl. auch Neh 10 u. 13) wird aber gegenüber dem Moment der Anstrengung vor allem das Streben nach irdischen Vorteilen, also gegenüber der *natura operis* der *finis operis* und *finis operantis* hervorgehoben. Schon das beweist, wie wichtig gerade diese Rücksicht für eine vernünftige Kasuistik der sakralen Arbeitsruhe ist. Dazu kommt noch eine andere Erwägung: Priester und Opferdiener durften am Sabbat auch schwere und anstrengende Arbeit verrichten, wie sie ohne Zweifel das Schlachten und Herrichten der Opfertiere verlangte. So genügt also auch der Müheaufwand oder die Anstrengung nicht als Unterscheidungsmerkmal für die verbotenen und nicht verbotenen Arbeiten. Noch viel weniger aber würde jene Bestimmung genügen, die die Scholastik vor allem zu betonen pflegte: Arbeiten, wie sie Sklaven zu verrichten hatten, sind nicht erlaubt; Arbeiten, wie sie Freie tun, sind erlaubt[25]. Denn hier war offenbar zuerst die Formel gegeben: das Verbot von *opera servilia* und zu dieser Formel suchte man nun „den Schlüssel", ein Beweis, daß diese klassische Formel eben nicht genügt. Die Lösung wird eben nicht in einem Entweder-Oder liegen, sondern im Sowohl-Als-auch: Sowohl die Natur der Arbeit (die sich aus der Art der Wochentagsarbeit, aus dem Wortgebrauch, aus der Mühe und Anstrengung ergibt, schließlich sogar aus dem, was man früher vor allem Sklaven tun ließ) als auch ganz besonders die Absicht des

[23] Gächter, Die Sabbatfeier S. 12.
[24] Ebd. S. 13.
[25] S. Thomas, S. th. II II, p. 122, a. 4, ad 3.

Gesetzgebers, der Sinn des Gesetzes und der Zweck der betreffenden Ruhe müssen im einzelnen berücksichtigt werden, wenn es gilt, darüber zu urteilen, ob eine Arbeit unter die sakrale Ruhe fällt oder nicht. Aber auch in dieser Anwendung wird es noch zu Meinungsverschiedenheiten kommen. Und so gilt auch hier — was für den CJC als Ganzes und für die Sonntagsruhe im besonderen das Kirchenrecht eigens hervorhebt[26] — das Wort, das can. 29 geprägt hat: *Consuetudo est optima legum interpres.* Es sind die Beispiele, die die Hl. Schrift des Alten Bundes selbst bringt, wie die Sabbatruhe beobachtet wurde und zu beobachten war, was wir als letzten Faktor für die Erklärung des allgemein gehaltenen Sabbatgebotes anführen können.

4. Kasuistik von verbotenen Einzelarbeiten. — Die schon mehrfach genannte, leider ungedruckte Arbeit von Paul Gächter hatte sich zur Aufgabe gestellt, nachzuweisen, daß das Sabbatgebot der Arbeitsruhe im Laufe der heiligen Geschichte und nach den Berichten der heiligen Bücher selbst (von der Gn bis zu Neh) als Gesetz immer gleich geblieben und im Wesentlichen auch gleich gehandhabt wurde. Gächter formuliert seine These, wie folgt: „In der Sabbat praxis hat ... eine Entwicklung, und zwar nicht zum Guten stattgefunden. Die gesetzliche Seite des Sabbats ist sich aber immer gleich geblieben; die auffallendste Änderung hat nicht das Gesetz, wohl aber dessen Anwendung erfahren, indem es nach und nach, dem Wandel der Kultur folgend, die Handelstätigkeit in seinen Bereich zog“[27]. Der Arbeit Gächters in vielem folgend, wollen wir nun die hauptsächlichsten verbotenen Arbeiten durchgehen und sehen, ob es sich dabei um die *opera servilia* der Tradition handelt.

Ex 16, 23: Verbietet das Backen und Kochen: „Der Ruhetag, der heilige Sabbat ist morgen. Was ihr backen wollt, das backt, und was ihr kochen wollt, das kocht. Alles, was übrigbleibt, legt für euch zurück, um es für morgen aufzubewahren!“ Dazu Ex 35, 3: „Am Sabbat dürft ihr in keiner eurer Wohnungen Feuer anzünden.“ Beide Texte zusammen ergeben, daß es wohl nicht nur auf dem Wüstenzug, sondern für immer verboten war, am Sabbat selbst die Speisen zu bereiten. Soviel man auch mit Recht betonen mag, daß das Backen und Kochen damals wegen seiner Voraussetzung, nämlich wegen des Feuermachens, aber auch in anderen Teilverrichtungen wie Mehlmahlen u. a. m. eine mühevolle Arbeit war, so genügt das doch nicht, daß man deshalb von einem Verbot von *opera servilia* sprechen

[26] CIC c. 1248: *nisi aliud ferant legitimae consuetudines.* Freilich bezieht sich diese Betonung des Gewohnheitsrechtes unmittelbar nur auf die Einstellung des Marktbetriebes *(publico mercatu, nundinis, aliisque publicis emptionibus et venditionibus)*, doch muß es auch im Sinne des alten Rechts bei der eigentlichen Arbeitsenthaltung berücksichtigt werden.

[27] Gächter, Die Sabbatfeier S. 30.

könnte. Denn wie im nächsten Abschnitt bewiesen werden wird, an den Festen ist einerseits die Verrichtung gerade von *opera servilia (mele'ket "abodah)* ausdrücklich verboten, andererseits aber, wenigstens am größten aller Feste, am Paschafest, nach Ex 12, 16 die Speisenbereitung erlaubt.

Was speziell das Feuermachen betrifft, so wissen die biblischen Archäologien nicht viel darüber zu berichten. Doch muß man es sich wohl so vorstellen, wie es A. Wiedemann von Ägypten berichtet. „Die Gewinnung des Feuers erfolgte mit Hilfe des ... Feuerbohrers ... Eine Anzahl solcher Bohrer sind im Orient erhalten geblieben"[28]. Dieser Bohrer bestand aus zwei Holzstücken; vgl. das Holzsuchen der Witwe von Sarepta, 1 Kg 17, 12; man nimmt an, daß sie damit das Feuer erst machen wollte.

Es kann sein, daß das Feuermachen als anstrengende Arbeit am Sabbat verboten war. Wahrscheinlich ist es nicht, da es an Festtagen offenbar erlaubt war. Vielleicht könnte man dieses Verbot so erklären: Das Feuer galt dem Orientalen als Symbol und Voraussetzung für die meisten Berufsarbeiten, besonders in der Metallverarbeitung. Vielleicht war das der Grund, warum Ex 35, 3 das Sabbatgebot im Zusammenhang mit Anordnungen über die Einrichtung des Offenbarungszeltes durch die Kunsthandwerker des Volkes eigens betont wird. Auf Übertretung ist schon im vorausgehenden Vers Todesstrafe angedroht (vgl. auch Ex 31, 12 ff). Diese Stellen über das Verbot des Feueranzündens am Sabbat sollen gleichsam die Norm sein, wie das allgemeine Sabbatgebot für die Handwerker und die Industrie auszulegen ist.

Aber auch für die zweite und wichtigste Wirtschaftsgruppe in Israel wird das allgemeine Sabbatgesetz in Einzelvorschriften eingeschärft:

Ex 34, 21: „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebenten aber sollst du ruhen. Selbst während der Zeit des Pflügens und Erntens sollst du den Sabbat halten!" Auffallend ist auch hier der Einbau dieser Erklärung des allgemeinen Arbeitsverbotes am Sabbat in einen ganzen Katalog religiöser Berufspflichten für den israelitischen Bauern (vv. 17—26 Erstgeburt beim Vieh; Rind, Schaf, Esel; nicht mit leeren Händen vor dem Herrn erscheinen; die Erstlinge der Weizenernte; das Beste von den Ersterzeugnissen deines Ackers).

Obschon das Verbot des Feueranzündens wie des Erntens und Pflügens für alle in Israel gilt, so mag es doch zugleich für die jeweilige Berufsgruppe ein Beispiel sein, wie für sie das allgemeine Ar-

[28] Ebd. S. 15. — A. Wiedemann, Das alte Ägypten, Heidelberg 1920, S. 187. — Eine Abbildung des Feuerbohrers bei H. Lesêtre, Feu: Dict. de la Bible II, 2220.

beitsverbot am Sabbat zu erklären ist. Andere Beispiele finden sich in der Thora kaum, die als Typ verbotener Arbeiten gelten könnten. Das Sabbatgebot ist so allgemein formuliert, daß es für jeden Beruf, jeden Menschen, jede Zeit der israelitischen Geschichte und jede Wirtschaftslage paßt. Sobald aber Einzelverbote gegeben werden, spiegeln sie notwendig eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Wirtschaftslage und Kulturstufe des Volkes wider. Etwas Ähnliches läßt sich auch für die christliche Sonntagsruhe feststellen. Man hat nun das volkswirtschaftliche Bild jener Zeit, von der die Bücher Mosis berichten, die „Periode der geschlossenen Hauswirtschaft" genannt[29]. Zu ihren Symptomen kann man die mehrfache Aufzählung der Hausgenossen rechnen (Ex 20, 10; 23, 12; Dt 5, 14). Ferner gehört dazu das ausdrückliche Verbot des Pflügens und Erntens und die eben besprochene Handwerksarbeit mit dem Feuermachen[30].

Auch in der Zeit der Propheten und nach dem Exil bleibt das allgemeine Sabbatgebot in Geltung. Die Einzelanwendung aber, von der in den heiligen Büchern die Rede ist, zieht neue Gesichtspunkte heran, die uns in der Thora kaum begegnen.

Am 8, 5 (um 750): „Ihr sagt, wann ist endlich der Neumond vorbei, damit wir Korn v e r h a n d e l n? Wann der Sabbat, damit wir öffnen können die Speicher?" Diesem Bild entsprechend betont Amos in seinen Predigten die Werke der Liebe statt rein äußerer Sabbatbeobachtung und er eifert gegen Wucher und Geiz. Seine Sabbatkasuistik erstreckt sich besonders auf Arbeiten, die auf den Handel Bezug haben.

Is 58, 13 (nach 730): „Wenn du deinen Fuß am Sabbat zurückhältst, so daß du an meinem heiligen Tage nicht deine Geschäfte betreibst und den Sabbat eine Wonne und den heiligen Tag des Herrn verehrungswürdig nennst und ihn dadurch ehrst, daß du an ihm deine G ä n g e nicht machst, nicht deine G e s c h ä f t e betreibst und deine Sachen besprichst *(dabber dabar)*, dann wirst du deine Lust haben am Herrn." Nun hat Gächter, wie schon erwähnt wurde, nachgewiesen, daß in der Bibel, besonders in der Thora, ein sogenannter „Sabbatweg", wie ihn die spätere Zeit kennt, nicht begründet ist. Ex 16, 27 ff (niemand verlasse am siebenten Tage seine Wohnung)

[29] P. E. B r a u n, Die geschichtliche Entwicklung der Sonntagsruhe: Vierteljahrschr. f. Soz.- u. Wirtschaftsgeschichte 16 (1922), 332 ff; A. D i l l m a n n, Die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1880, S. 577. 585. Die dort verteidigte Quellenscheidungstheorie ist unbewiesen.

[30] A. B e r t h o l e t, Leviticus (Kurzer Handcommentar zum AT 3), Tübingen 1901, S. 87. Auch B. ist der Quellenscheidung nicht abgeneigt, will aber auf Grund gerade dieses Beweises aus der „geschlossenen Hauswirtschaft" Lv 23 doch lieber dem ältesten Teil der Thora zugeschrieben wissen. Als Beweis nennt er den „verhältnismäßig engen Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau".

muß wohl vor allem als Gehorsamsprobe erklärt werden und als Vorsichtsmaßregel gegen die Übertretung des Verbots des Mannasammelns am Sabbat. Zudem scheinen einige Tatsachen gegen den Sabbatweg zu sprechen, von denen die heiligen Bücher berichten[31]. So könnte man an Jos 6, 3 denken, vielleicht auch an 1 Kg 19, 8 (Elias unterwegs auf den Horeb), besonders aber an 2 Kg 4, 18—25. Der Gatte der Sunamitin fragt dieselbe ganz verwundert, als sie Elisäus zu ihrem verstorbenen Knaben holen wollte: „Warum willst du h e u t e zu ihm gehen? Es ist doch nicht Neumond oder Sabbat?" Darnach scheint man Reisen damals geradezu auf den Sabbat aufgespart zu haben. Wenn es aber zur Zeit des Isaias kein ausgesprochenes Verbot des „Sabbatweges" gab (daß man am Sabbat nicht reisen durfte, außer e i n e n Sabbatweg weit), dann muß das Wort des Propheten „daß du an ihm deine Gänge nicht machst" nicht so sehr auf den Weg als solchen, als vielmehr auf die Art und den Zweck dieses Ganges bezogen werden. Auch bei Isaias gilt wie bei Amos der Kampf dem Feilschen und Handeltreiben am Sabbat. So dürfte auch *dabber dabar* (wörtlich: ein Geschwätz vollführen, hier: einen Vertrag schließen) sich auf ein Handelsgeschäft beziehen. Dieses Verbot des Handeltreibens am Sabbat ist zwar nicht im allgemeinen Sabbatgebot erwähnt, es entspricht aber ohne Zweifel ganz dem Geist desselben, auch wenn es dabei nicht um eine anstrengende Arbeit im Sinne der sogenannten *opera servilia* geht. Es verstößt also nicht so sehr gegen die Natur der erlaubten Arbeit, als gegen den Sinn und Zweck des Gesetzes, der in der Heiligung des Sabbats als Tag des Herrn beruht.

Jer 17, 21 f (um 600): „So spricht der Herr: Hütet euch um eures Lebens willen, am Sabbat eine L a s t zu tragen und sie durch die Tore Jerusalems hereinzubringen! Tragt auch am Sabbat keine Last aus euren Häusern! Verrichtet keinerlei Arbeit, sondern heiligt den Sabbat, wie ich euren Vätern befohlen habe!" (Vgl. auch vv. 24 f. 27.) Bei Jeremias findet neben dem allgemeinen Sabbatgebot im Geiste der Thora eine besondere Betonung das Verbot des Lastentragens. Auch mit dieser Stelle ist bei den Rabbinen viel Unfug getrieben worden. „Der Ausdeutung dieser Stelle sind ja mehr als die Hälfte der rabbinischen Satzungen im Mischnatraktat ‚Sabbat' gewidmet, was allerdings verständlich wird bei der Voraussetzung der Rabbinen, hier werde jedes Lastentragen am Sabbat verboten"[32]. Unter diesem rabbinischen Einfluß steht auch die spätere Exegese dieser

[31] G ä c h t e r, Die Sabbatfeier S. 8 ff. Vgl. z. B. Nm 15, 32 f (Der Holzsammler dürfte wohl von den anderen Israeliten — die nicht getadelt werden — außerhalb des Lagers gestellt worden sein, da es innerhalb kaum Holz zu sammeln gegeben haben mag); Jos 6, 3 (Eroberung von Jericho); besonders 2 Kg 4, 18—25.

[32] G ä c h t e r, Die Sabbatfeier S. 24.

Jeremiasstelle. So sagt z. B. B. Duhm: „Man nimmt an diesem Beispiel wahr, wie das Gesetz seine Fangfäden immer enger um das bürgerliche Leben schnürt, und wie immer neue Bestimmungen durch die logisch-juridische Deduktion und Exegese aus den älteren Gesetzen und Einrichtungen entwickelt werden“[33]. In Wirklichkeit aber wendet sich Jeremias genau so wie die anderen Propheten seiner Zeit nur gegen die Sabbatschändung durch den offenen Handel und Marktverkehr. Die Bauern, auch Ausländer, brachten nämlich ihre Waren durch die Tore Jerusalems in die Stadt herein; durch dieses schlechte Beispiel verführt, begannen wahrscheinlich die Handwerker und Händler der Stadt, ihrerseits ihre Ware, ihre Lasten, aus den „Häusern“ und Magazinen auf den Markt zu tragen, um sie dort feilzubieten. Das war natürlich ein grobes Verletzen der Sabbatruhe.

Ein ähnliches, nur noch ausgeprägteres Bild bietet die Zeit nach dem Exil.

Neh 10, 32 (im 5. Jh.). Nehemias, dieser große Volksführer, verpflichtete nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft von neuem das schwergeprüfte Volk und ließ es unter anderem folgendes schwören: „Wir wollen den Völkern des Landes, die am Sabbat Waren und allerlei Getreide zum Verkauf bringen, nichts davon am Sabbat oder an einem anderen heiligen Tage abnehmen.“ Als er später von einer Reise aus Babylon wieder heimkehrte, fand er bei seinem Volke ein trauriges Abgleiten von seinen heilsamen Vorsätzen.

Neh 13, 15ff beschreibt das Bild, das sich Nehemias damals bot: „In jenen Tagen sah ich in Juda am Sabbat die Kelter treten, Garben tragen, Esel mit Wein, Trauben, Feigen und allerlei anderen Lasten beladen und es am Sabbat nach Jerusalem bringen. Ich verwarnte sie, an diesem Tage Lebensmittel feilzubieten. Auch die Tyrier, die daselbst wohnten, brachten Fische und allerlei Waren und verkauften sie am Sabbat an die Judäer und in Jerusalem. Da machte ich den Vornehmen Judas Vorwürfe und hielt ihnen vor: Was tut ihr da für ein großes Unrecht, daß ihr den Sabbat entheiligt!“ — Dann folgen seine klugen und energischen Maßnahmen für die Wiederherstellung der neugelobten Sabbatruhe. Wir sehen, das Bild der Nachexilszeit gleicht dem der Prophetenzeit. Im Mittelpunkt der Sabbatkasuistik steht der Handel. Volkswirtschaftlich ergeben die Einzelvorschriften über die Sabbatruhe in diesen Jahrhunderten das typische Bild einer Verkehrswirtschaft. Wenn man sich das vor Augen hält, muß man mit F. Bohn sagen: „Dem Geiste nach bewegt

[33] B. Duhm, Das Buch Jeremia (Kurzer Handkommentar zum AT 15), Tübingen 1901, S. 150. — Vgl. G. Beer, Sabbat: Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften I, 2, S. 1555.

sich die Sabbatrestitution Esdras' und Nehemias' völlig im Rahmen der Sabbatvorschriften des AT"[34].

Inhaltlich bietet diese Zeit freilich ein anderes Bild als die Thora. Was jetzt eigens verboten wird, ist nicht so sehr das Pflügen und Ernten und das Feuermachen, das ist von früher selbstverständlich; was jetzt neu betont werden muß, ist das Verbot des Handeltreibens, Feilschens und Verträge-Schließens, des Marktverkehrs und überhaupt jeder geschäftlichen Tätigkeit am Sabbat. Das waren wahrhaftig keine Arbeiten, die die Juden den Sklaven überließen, keine *opera servilia* in dem hier untersuchten Sinn. Warum all das dennoch verboten wurde, lag nicht in der Natur dieser „Arbeiten", sondern im Sinn und Zweck der Sabbatruhe. Denn die Sabbatruhe war in der Gesetzgebung des Nehemias genau so wenig wie in der des Moses Selbstzweck, sondern immer einem höheren, zutiefst religiösen Zweck untergeordnet. Somit muß nochmals festgestellt werden, daß, soweit die Sabbatruhe in den Schriften des AT als allgemeines Gesetz oder als Einzelvorschrift gefordert wird, weder dem Wortlaut nach, noch sinngemäß von *opera servilia* die Rede ist. Das ist die erste Besonderheit, die die vorgelegten Sabbatruhe-Texte bergen. Das Wort *servile* oder ein Synonymon kommt in den Sabbatstellen des AT nicht vor. Dennoch wird die Sabbatruhe nicht weniger als viermal (dreimal in der Thora und einmal bei Jeremias) in eine fast gleichlautende Gesetzesformel gekleidet. Sie lautet:

lo' ta"aseh kol mela'kah.
πᾶν ἔργον οὐ ποιήσετε.
non facie(ti)s omne opus.

So oder so ähnlich in Ex 20, 8; Lv 23, 3; Dt 5, 13; Jer 17, 22; vgl. auch Is 58, 13. Diese Lesarten sind ohne Varianten.

Wir fragen nun: Ist es Zufall, daß gegen alle Erwartung in dieser Gesetzesformel für die Sabbatruhe das Wort *"abodah, λατρευτόν, servile* nicht steht, oder hat es vielleicht einen besonderen Grund und Sinn? Zur Beantwortung müssen wir zunächst eine andere Eigenschaft dieses Sabbatgesetzes näher betrachten: Es ist der Ganzheitsanspruch dieses Gesetzes: Es gilt für alles und alle; es gilt für alles, was man Arbeit nennen kann, und für alle, die Arbeit verrichten können, für Mensch und Vieh, für Freie und Unfreie, für den Ortsansässigen und den Fremdling in Israel. Dieser Umstand wäre weniger auffällig, wenn es nicht ein ebenso konsequentes Ruhegebot im Gesetz gäbe, das mit der gleichen Regelmäßigkeit eine andere, eben die für die Sabbatruhe erwartete Formel gebraucht: *kol mele'ket "abodah lo' ta"asû*, „an ihm dürft ihr

[34] F. Bohn, Der Sabbat im AT S. 66.

keine knechtliche Arbeit verrichten!" (Vgl. darüber den nächsten Abschnitt.) Es wird später bewiesen werden, daß die Formel für die Festtagsruhe bedeutend milder ist. Die Sabbatruheformel ist sicher strenger als die für die Feste; sie ist so allgemein, so anspruchsvoll, so total, daß man wohl sagen muß: sie ist streng. Und gerade diese Strenge der Sabbatruhe soll in dieser Formel zum Ausdruck kommen.

Gewiß, wenn man die Sabbattexte der heiligen Schriften mit den Sabbatvorschriften einer späteren Zeit, etwa seit dem Buche der Jubiläen vergleicht, kann man ihnen eine wohltuende Weitherzigkeit und Festlichkeit nicht absprechen. Aber gemessen an der Festtagsruhe oder gar an der christlichen Sonntagsgesetzgebung müssen wir von einer gewissen Strenge des Sabbatgebotes sprechen. Nicht mit Unrecht hat der hl. Paulus das Drückende des alten Gesetzes hervorgehoben und hat Petrus auf dem Apostelkonzil erklärt: „Was wollt ihr also Gott versuchen und den Jüngern ein Joch auf den Nacken legen, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten?"[35] Wenn auch das Sabbatgebot nicht der schwerste und nicht der unangenehmste Teil des mosaischen Gesetzes war, so doch ein schwerer und wichtiger Teil. Das Schwerste und Strengste am Sabbatgebot war nun gerade die Sabbatruhe oder sein negativer Teil.

Das mosaische Sabbatgesetz enthält auch positive Bestimmungen: die Sabbatheiligung. So ist (wenigstens nach dem etwas umstrittenen Lv 23, 3 f) eine heilige Festversammlung vorgeschrieben: „Die Feste des Herrn, die ihr mit heiligen Festversammlungen begehen sollt, sind folgende: Sechs Tage hindurch darf gearbeitet werden, der siebente Tag aber ist ein Tag unbedingter Ruhe mit heiliger Festversammlung" *(miqra' qodeš)*. Das ist die einzige Stelle im Gesetz, wo sie für den Sabbat befohlen wird. In späterer Zeit, besonders seit dem Exil und der Zerstörung des Tempels bildete sich daraus und aus anderen Elementen der Synagogengottesdienst. Ferner sind nach dem Opferkatalog Nm 28 und 29 auch bestimmte Opfer am Sabbat vorgeschrieben (vgl. Nm 28, 9). Dennoch nimmt im Sabbatgesetz unbestritten die negative Vorschrift der strengen Sabbatruhe den ersten Platz ein. Gächter kommentiert diese Feststellung mit den Worten: „Dieses Mißverhältnis im geschriebenen Gesetz hat für die spätere Zeit ihre bösen Folgen gehabt."[36]

Da nun die Heilige Schrift in allen ihren Teilen inspiriert und deshalb notwendig sinnvoll ist, so kann dieses auffallende „Mißverhältnis" — oder sagen wir diese Überbetonung der Arbeitsruhe am Sabbat — nicht ohne tieferen Grund sein. Alles was als Erklärung

[35] Apg 15, 10.
[36] Gächter, Die Sabbatfeier S. 17.

für diese Betonung der Arbeitsruhe anzuführen ist, ist zugleich auch eine Erklärung für ihre Strenge.

Als einen ersten Grund für diese Überbetonung der Sabbatruhe und ihre strenge Formulierung im Gesetz ließe sich anführen, daß der Sabbat für Israel nicht nur ein Tribut der geschöpflichen Dankbarkeit und eine Huldigung für den Herrn des Weltalls sein sollte, sondern zugleich und vor allem ein ganz besonderes Bundeszeichen. Es dürfte kein Zufall sein, daß die eigentliche Kodifizierung der Sabbatheiligung in die Zeit des Bundesschlusses zwischen Jahve und Israel fällt. Zudem wird das im Sabbatgesetz selbst mehrmals als besonderes Motiv zur Beobachtung betont. So heißt es Ex 31, 12 f: „Weiter gebot der Herr dem Moses: Verkünde den Israeliten folgendes Gebot: Beobachtet meine Sabbate! Denn sie sind ein Zeichen des Bundes zwischen mir und euch von Geschlecht zu Geschlecht, damit man erkennt, daß ich, der Herr, es bin, der euch heiligt." Ex 31, 16 f: „So sollen denn die Israeliten den Sabbat halten und von Geschlecht zu Geschlecht den Sabbat feiern als ewig geltende Verpflichtung. Er sei ein Zeichen des Bundes zwischen mir und den Israeliten auf ewige Zeiten!" Auch Ezechiel betont den Sabbat als Bundeszeichen für die Israeliten: Ez 20, 12: „Auch meine Sabbate gab ich ihnen, damit sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen, damit man erkenne, daß ich der Herr bin, der sie heiligt." Ez 20, 20: „Haltet meine Sabbate heilig, damit sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch, auf daß man erkenne, daß ich der Herr, euer Gott bin!"[37] Nach diesen Texten ist der Sabbat als Ganzes, auch in seinen positiven Pflichten, und in gewisser Hinsicht gerade in ihnen, ein Bundeszeichen. Dennoch kommt dabei der negativen Arbeitsruhe naturgemäß eine besondere Bedeutung zu. Positive Leistungen wie Opfer und Festversammlung hatten die Israeliten grundsätzlich mit anderen Völkern, auch mit den Heiden, gemeinsam, freilich mit dem unermeßlichen Unterschied, daß sie vom einen, wahren Gott selbst ihr Opfergesetz empfangen hatten und daß sie Ihm und Ihm allein ihre Opfer darbrachten als Vorbild des einen, wahren und ewig gültigen Erlösungsopfers. Zwar findet sich auch bei anderen Völkern, so etwa in Babylon, ein regelmäßiger sakraler Ruhe-

[37] Vgl. Fr. v. Hummelauer, Commentarius in Exodum et Leviticum (Cursus S. Script. I, 2), Paris 1897, S. 308: *Sabbati in paradiso sanctificatio dici potuit signum inter Deum omnesque gentes; sabbatum vero lege in Sinai praeceptum signum est inter Deum solumque populum electum: signum est, Deum esse Jahve, eoque nomine specialius Israelis Deum; signum est, Israelitas specialius pertinere ad Deum, cum sabbati observatione a ceteris gentibus discernantur (Bonfr.), a reliquis gentibus esse segregatos (Sylv.) eoque nomine sanctificatos.* Hier werden also beide Begründungen der Sabbatruhe schön mit einander verglichen.

tag. Nirgends aber war die sakrale Arbeitsruhe so streng und ernst geboten wie in Israel. An diesem Ernst sollten die Heiden erkennen, daß Israel ein Gottesvolk ist. Eine strenge Arbeitsruhe war also als Bundeszeichen besonders geeignet.

Dazu mag ein mehr pädagogischer Grund kommen, warum die Arbeitsruhe so ernst betont wurde und streng geboten war. Die heiligen Bücher nennen Israel oft ein halsstarriges Volk. Ex 32, 9 heißt es: „Weiter sagte der Herr zu Moses: Ich habe dieses Volk beobachtet, und glaube mir, es ist ein halsstarriges Volk" (Ex 33, 3. 5; 34, 9; Dt 9, 6; 10, 16; 31, 27; Jer 17, 23 u. ö.). Auch war es sehr ins Irdische versunken und zum Materialismus geneigt. So war die Arbeitsruhe ein leichtes, eindeutiges und sicheres Erziehungsmittel. Auch der hl. Johannes Chrysostomus betont diese Gründe, wenn er in seinem Matthäuskommentar schreibt: „Der Sabbat hat ja auch im Anfang vielen und großen Nutzen gebracht. So machte er, daß die Juden gegen ihre Angehörigen milde und liebevoll waren; er lehrte sie die Vorsehung und die Schöpfung Gottes, wie auch Ezechiel (20, 12. 20) sagt; er lehrte sie, allmählich von Unzucht abzulassen, und unterwies sie so, auf die geistigen Dinge zu achten. Hätte Gott das Gesetz des Sabbates gegeben und gesagt: ‚Das Gute sollt ihr tun am Sabbat, das Böse aber nicht', so hätten sie das Gesetz nicht beobachtet; deshalb verbot er alles gleichmäßig: ‚Tut nichts', sagte er, und nicht einmal so gehorchten sie. Er selbst hingegen, der das Gesetz des Sabbates gegeben hatte, läßt auf diese Weise erkennen, daß er das eine wollte, daß sie sich vom Bösen enthielten. ‚Denn', sagt er, ‚tut nichts, außer was für die Seele getan wird!' "[38]

Mit einer gewissen Zurückhaltung soll noch ein dritter Gedanke zu dieser strengen und totalitären Formulierung der Arbeitsruhe zur Erwägung vorgelegt werden: Ob nicht die Arbeitsenthaltung selbst als eine Art Opfer für Gott gedacht war? Sie wäre dann nicht nur so gottbezogen wie etwa jetzt die christliche Sonntagsruhe, als Bedingung und Voraussetzung für die bewußte Heiligung des Tages durch Gottesdienst und Gebet, also als Mittel zum Zweck des Kulttages, sondern auch unmittelbar gottgeweiht: Dieser eine Tag der Woche soll ganz Gott gehören und in keiner Weise der Welt; er soll ein Opfer für Gott sein; so soll Jahve als Herr aller Zeit und Arbeit und aller Güter anerkannt werden. Zu diesem Zwecke aber durfte, ja mußte, die Arbeitsruhe strenger sein, als wenn sie nur Ausdruck der Festtagsfreude und Voraussetzung für den würdigen Gemeindegottesdienst in Opfer und Festversammlung hätte sein sollen. Dazu kommt der immerwährende Hinweis auf die Großtaten Gottes am

[38] Chrysostomus, In Matth. hom. 39, n. 3 f (PG 57, 435 f).

Bundesvolk, an die Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens. So durfte Jahve ein ernstes Opfer fordern. Dieser Gedanke an den Opfercharakter der Sabbatruhe, der sicher nicht gepreßt werden darf und auch nicht ausschließlich die Sabbatstrenge erklären soll, hat sowohl bei Katholiken als auch bei Nichtkatholiken einige Vertreter gefunden. So fragt der katholische Exeget J. Hehn: „Woher kommt es nun aber, daß das AT solches Gewicht auf die Enthaltung von der Arbeit legt...?" Nachdem er verschiedene andere Antworten angeführt (Abschluß einer Zeitperiode usw.), gibt er als seine eigene Antwort folgende Gedanken:

„Aber damit ist die Strenge der atl. Forderung nicht genügend motiviert. Wir müssen vielmehr annehmen, daß die Forderung der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des 7. Tages Jahve als den Herrn der Zeit überhaupt darstellen soll. Der Tag ist Jahve geweiht — darum die Unterlassung aller Beschäftigung, die noch immer mehr oder weniger das eigene Interesse bezweckt... Damit bekennt der Mensch seine Abhängigkeit Gott gegenüber und erkennt diesen als Herrn der Zeit an."[39]

Von protestantischen Exegeten sei Ch. F. A. Dillmann zitiert:

„Israel soll seine Gottangehörigkeit wie in vielen anderen Dingen, so auch in der Sphäre der Zeit, des Zeitlebens, zum Ausdruck bringen. Seine ganze Zeit kann es Gott nicht weihen, weil es durch Arbeit für die Bedürfnisse des Leibes und Lebens zu sorgen hat, aber wenigstens am Schlusse des kleinsten Zeitkreises, der Woche, am siebenten Tag, soll es mit seinen Alltagsgeschäften aufhören und durch diese Ruhe für Gott seine Gottangehörigkeit sowohl darstellen als sich selbst immer zum Bewußtsein bringen, und zwar die Gemeinde in ihrer Gesamtheit, daher auch selbst in ihr befindliche Fremdlinge sich fügen müssen. Insofern ist die Sabbatfeier ein Symbol wie alle anderen gottesdienstlichen Leistungen[40], der sinnbildliche Ausdruck eines höheren Gedankens, aber sie ist das heiligste unter allen Symbolen dieser Religion und mehr als ein Symbol; denn diese äußere Darstellung der Gottangehörigkeit der Gemeinde durch die Ruhe für Gott ist zugleich ein Sich-zu-Gemüte-führen dieser Gottangehörigkeit, ein Zurückziehen des Geistes aus der Versenkung in die Alltagsgeschäfte, eine Rückkehr des Geistes zu seinem Urquell, und durch seine regelmäßige Wiederkehr für den Israeliten eine beständige Erinnerung an seine Bestimmung, ganz Gott anzugehören, daher recht eigentlich ein Zeichen des Grundgedankens des mosaischen Bundes."[41]

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Sabbatruhe eine große Bedeutung zukam. Dieser Bedeutung entsprechend ist das Ruhegebot auch formuliert: einfach, lapidarisch kurz und streng und totalitär nach Inhalt und Subjekt der Ruheforderung. Was Wunder, wenn es auch entsprechend streng sanktioniert war. Auf Übertretung des Ruhe-

[39] I. Hehn, Der israelitische Sabbat (Bibl. Zeitfragen 12), Münster 1909, S. 34.

[40] Falls diese Verallgemeinerung und Symbolhaftigkeit exklusiv gemeint sein sollte, müßte man hier wohl ein Fragezeichen machen.

[41] Dillmann, Ex. und Lv., S. 215 f. Ähnliche Gedanken entwickelt P. Volz, Die biblischen Altertümer, Stuttgart 1914, S. 84. Weniger glücklich drückt sich aus I. Benzinger, Hebräische Archäologie, 3. Aufl., Leipzig 1927, S. 380: „Die Sabbatruhe ist ein Fest, ein Vergnügen, aber nicht eine gottesdienstliche Handlung."

gebotes, auf dem Verbrechen der Sabbatschändung, stand nach dem Gesetz die Todesstrafe. Das ist Grund genug für die Vertreter der Quellenscheidung, die so sanktionierten Sabbatstellen der Thora abzusprechen und sie einem späteren Priesterkodex etwa aus der Zeit Ezechiels zuzumuten. So urteilen kann aber nur, wer seine eigenen Meinungen in das Sabatgesetz hineinliest, nicht aber, wer ehrfurchtsvoll die Sabbatgesetzgebung der Thora nach allen Richtungen untersucht. Wenn die Todesstrafe so oft als Sanktion für Sabbatschändung hervorgehoben wird, so ist dies nur ein Zeichen dafür, wie wichtig dieses Gebot in den Augen Jahves für sein Volk war. Die letzte Begründung dieser Sanktion läßt sich nur aus dem tiefsten Sinn des Sabbatgebotes ermitteln. So sind die Schriftstellen, die die Todesstrafe auf Sabbatschändung hervorheben, die eindringlichste Predigt über die Heiligkeit des Sabbats. Daher wird auch immer die Gegenüberstellung von „heilig" und „entweihen" besonders betont. Ex 31, 14: „Haltet also den Sabbat, denn er soll euch h e i l i g sein! Wer ihn e n t w e i h t, werde mit dem Tode bestraft!" Ex 35, 2: „Der siebente Tag soll euch heilig sein, ein Feiertag, ein Ruhetag zu Ehren des Herrn; wer an ihm eine Arbeit verrichtet, soll mit dem Tode bestraft werden." Daß diese Strafe nicht nur angedroht wurde, sondern ernst gemeint sein sollte, war dem Volke am Beispiel des Sabbatschänders gezeigt worden, von dem Nm 15, 32—36 berichtet. Trotz der Bemerkung von v. 34 („denn es war noch keine Bestimmung getroffen, was mit ihm zu geschehen habe") war wahrscheinlich das Sabbatgesetz mit der Sanktion der Todesstrafe schon erlassen. Denn dieser Vers kann dem ganzen Zusammenhang nach sehr wohl diesen Einzelfall betreffen und würde dann bedeuten: Moses und die Israeliten kannten wohl das Sabbatgesetz und die Todesstrafe auf Sabbatschändung, aber sie waren sich nicht klar darüber, ob in diesem Falle ein todeswürdiges Verbrechen vorliege. Warum nun dieses Holzsammeln tatsächlich ein todeswürdiges Verbrechen war, wird verschieden erklärt. Wir nehmen mit den meisten Exegeten an, daß es hier um ein Verbrechen „mit erhobener Hand" ging und nicht um ein harmloses Holzsammeln am Sabbat. Vielleicht hatte der Sabbatschänder ein großes Ärgernis gegeben und das Sabbatgebot als kleinlich und lächerlich hingestellt und es daraufhin freventlich übertreten[42]. Ferner ist zu dieser Exekution zu bemerken, daß — und

[42] Diese Meinung wird u. a. vertreten von: H u m m e l a u e r, z. St.; B. B a e n t s c h, Exodus-Leviticus-Numeri, übersetzt und erklärt (W. Nowack, Handkommentar zum AT, I, 2), Göttingen 1903, S. 538; H. H o l z i n g e r, Numeri (Kurzer Handkommentar zum AT 4), Tübingen 1903, S. 61; E. K a u t z s c h, Die Hl. Schrift des AT I, 3. Aufl., Tübingen 1909, S. 205; H. L. S t r a c k, Die Bücher Genesis bis Numeri (Kommentar zu den Hl. Schriften), München 1894, S. 411. — Vgl. P h i l o von Alex., Vita Mosis II, c. 220 (L. Cohn, Die Werke Philos von Alexandrien, Breslau 1909/19, I, 345).

das ist zugleich eine Bestätigung für diese Erklärung des Falles des Sabbatschänders — unmittelbar die beiden Verse (Nm 15, 30 f) vorausgehen: „Wenn jemand vorsätzlich sündigt, sei er Landeseingeborener oder Fremdling, der lästert den Herrn! Ein solcher soll aus dem Volke ausgerottet werden. Denn er hat das Wort des Herrn verachtet und sein Gebot übertreten. Ein solcher soll ohne Gnade ausgerottet werden. Seine Schuld komme über ihn!" So ist das Sabbatgebot durchaus nicht das einzige, auf dem eine so schwere Sanktion lag. Man vergesse auch nie, daß in derselben Thora der harten Todesstrafe auf die Übertretung der Gebote großartige Verheißungen für die Treue gegen Jahve gegenübergestellt werden (vgl. z. B. Dt 7, 12—15). Alles in allem paßt also sowohl das Sabbatgebot selbst wie auch die auf seine Übertretung gesetzte Todesstrafe in jeder Hinsicht in die Bücher und in die Zeit des Moses. Eines aber hat sich erwiesen, das Wort *opera servilia* kommt in der mosaischen und überhaupt in der alttestamentlichen Sabbatgesetzgebung nicht vor. Daß das kein Zufall ist, findet eine besondere Bestätigung in der nun folgenden Untersuchung.

2. Das *opera-servilia*-Verbot und die biblische Festtagsruhe. — In der biblischen Sabbatgesetzgebung fanden wir nicht die genügende Antwort auf die Frage: Woher stammt letzlich die von der Tradition vielfach ins Sabbatgesetz verlegte Formel für die Arbeitsruhe: *abstinendum ab operibus servilibus?*

Diese Formel steht weder wörtlich noch sinngemäß im Sabbatgesetz, wohl aber steht sie genau so konstant, wie sie dort fehlt, wörtlich im mosaischen Festtagsgesetz von Lv 23 und Nm 28 f. So gilt es dieses Festtagsgesetz daraufhin zu untersuchen. Zugleich muß dabei schon die Frage beachtet werden, wie es denn komme, daß aus der Festtagsgesetzgebung die *opera servilia* ins Sabbatgesetz hineingetragen wurden und wie sie schließlich von da in die kirchliche Sonntagsgesetzgebung Eingang fanden.

Für diese Untersuchung kommen in Betracht zunächst der Festtagskanon von Lv 23, ferner der Opferkatalog des Buches Numeri. Eine Sonderstellung nimmt der Einsetzungsbericht des Paschafestes Ex 12, 14 ff und die Erwähnung im Vorschriftenkatalog Dt 16, 8 ein, denen noch eine Sonderuntersuchung zu widmen ist.

Lv 23: v. 1 f: „Weiter gebot der Herr dem Moses: Teile den Israeliten folgende Verordnungen mit: Die Feste des Herrn *(mô"adê Yahweh)*, die ihr mit heiligen Festversammlungen *(miqra' qodeš)* begehen sollt, sind folgende ..." Es folgt die schon untersuchte Sabbatstelle. V. 4 wiederholt nochmals die Einleitung von v. 1, der in v. 37 als Zusammenfassung und Rückblick nochmals folgt. So erscheint hier der Sabbat als unter die Feste Israels gezählt. V. 38 aber heißt es: „... abgesehen von den Sabbaten des Herrn."

Das veranlaßte einige Exegeten, auch katholische, zu der Meinung, v. 3 sei ein Einschub von später. So schreibt Hummelauer zur Stelle: *... ergo v. 3 primitus in catalogo non erat, sed post v. 1 s immediate sequebatur v. 5. Aliquis vero Moyse recentior inseruit v. 3 expressionibus iisdem fere, quibus alibi sabbatum celebratur*[43]. Das scheint etwas vorschnell gefordert zu sein, da auch ohne die Hypothese eines späteren Einschubs v. 3 gerade an dieser Stelle einen sehr guten Sinn haben kann. Dieser Sinn muß freilich nicht der sein, den ihm etwa Philo von Alexandrien geben wollte. Er schreibt in einem seiner interessantesten Werke über diese Einleitung zum Festkatalog Lv 23: „Es sind nun 10 Feste an der Zahl, die das Gesetz vorschreibt: Das erste — wie mancher vielleicht mit Verwunderung hören wird — jeder Tag (er meint die Stelle: Sechs Tage hindurch darf gearbeitet werden), das zweite der immer nach sechs Tagen zu feiernde siebente Tag, den die Hebräer in ihrer Volkssprache Sabbat nennen, das dritte der Neumond ...“[44].

Annehmbarer als diese der Allegorie entspringende Deutung von v. 3 scheint die Ansicht zu sein, die der deutsche Rabbiner D. Hoffmann vertritt:

„Es ist die Ansicht von Ramban[45] — und sie ist so befriedigend, als man es nur wünschen kann ... und es ist zu bedauern, daß die späteren Commentatoren diese Erklärung ganz ignoriert haben —: Sowohl v. 2 als v. 4 sprechen nur von den Festzeiten im engeren Sinn und nicht vom Sabbat, sind also nur Überschriften zu den Festtagen v. 5 ff; v. 3 dagegen, der vom Sabbat handelt, ist eine Parenthese (erklärender Zwischensatz), die uns lehren will, daß der Sabbat durch die Festtage nicht alterirt wird, daß also, wenn ein Festtag auf den Sabbat fiele, an demselben nicht nur *mele'ket "abodah*, sondern jegliche Arbeit verboten sei, indem die Erlaubnis (Ex 12, 16: *'ak 'ašer ye'akel* ...) nicht für den Festtag gilt, der zugleich ein Sabbat ist. Nachdem aber durch die Parenthese die Überschrift von dem Gesetz getrennt wurde, mußte dieselbe mit v. 4 nochmals wiederholt werden. Vgl. auch Ex 35, 1 ff. Derartige Parenthesen finden sich sehr häufig in der hl. Schrift, und es ist unstatthaft, jeden der Sätze, der den Zusammenhang stört, als ein fremdes Einschiebsel zu erklären, ohne zu bedenken, daß der Verfasser selbst ebensogut diesen Satz aus irgendeinem Grund eingeschoben haben kann.“[46]

Von v. 4 an folgen nun der Reihe nach, fast immer mit denselben Worten, die einzelnen Feste in ihrem besonderen Festritus: das Paschafest und das Fest der ungesäuerten Brote (Lv 23, 6—8; Nm 28, 16—25; vgl. auch Ex 12, 14—20; Dt 16, 8, das Pfingstfest oder Erntefest (Lv 23, 15—22; Nm 28, 26—31; Dt 16, 9—12), das Neujahrsfest

[43] Hummelauer, Commentarius in Ex. et Lv., z. St. (S. 512).

[44] De Legg. spec. II, 41 (Cohn, Werke II, 120). — Vgl. darüber I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 106.

[45] Der Name Ramban ist gebildet aus Rabbi Moise ben Nahman, oder Nachmanides; er war ein spanischer Rabbiner (1194—1268), der einen wertvollen Pentateuch-Kommentar geschrieben hat.

[46] D. Hoffmann, Das Buch Leviticus II, Berlin 1906, S. 134.

(Lv 23, 23—25; Nm 29, 1—6), das Laubhüttenfest (Lv 23, 33—44; Nm 29, 12—38; Dt 16, 13—15)[47]. Das sind die vom Gesetz vorgeschriebenen heiligen Festzeiten, die *môʿadê Yahweh; mʿ* kommt vom Zeitwort *yaʿad*, bestimmen, im Niphal: sich treffen, zusammenkommen[48]. *môʿed* heißt somit: Verabredung (besonders einer Zeit), verabredete Zusammenkunft, verabredete Zeit, sodann Festzeit, Fest, im Plural besonders die isr. Feste (Nm 15, 3: bei Gelegenheit eurer Feste; 29, 39; Ez 36, 38; 45, 17; 46, 9 usw.).

Die Lv 23 aufgezählten Feste dauern z. T. eine volle Woche. So das Osterfest (Lv 23, 6; Nm 28, 17. 24), das Laubhüttenfest (Lv 23, 36; Nm 29, 12) und das Erntefest (Lv 23, 39 f). Jedoch sind der erste und siebente Tag des Festes der ungesäuerten Brote, ferner der Tag des Pfingstfestes, des Neujahrsfestes, sowie der erste und achte Tag des Laubhüttenfestes, also im ganzen sechs Tage im Jahr, besonders heilig. An diesen Tagen ist außer bestimmten Opferriten, wie sie Nm 28 beschrieben sind, vor allem — wohl im Zusammenhang damit — die *miqraʾ qodeš* geboten. Dieses Wort wird für den Sabbat ein einzigesmal erwähnt, nämlich hier am Anfang des Festkatalogs Lv 23, 2 f, für die Feste jedoch sechsmal in Lv 23 und sechsmal in Nm 28 und 29.

miqraʾ von *qaraʾ* (rufen, nennen, öffentlich ausrufen, herbeirufen, einladen, berufen[49]) heißt sowohl das Zusammenberufen als auch das Zusammenberufene, die Versammlung[50]. Die LXX übersetzt es meist mit Hilfe der Grundbedeutung ‚nennen' und hat κλητὴ ἁγία d. i. heiliggesprochen; die Vulgata, sonst doch dem Hebräischen folgend, folgt in der Übersetzung von *mʿqʾ* der LXX in allen Stellen über die Festtagsruhe. Ohne Zweifel ist das Hebräische doppelsinnig. Diese Doppelbedeutung gibt Hoffmann in feinem Sprachempfinden deutsch wieder mit „heilige Ausrufung"[51]. Dillmann sagt: „... gemeint ist im Gegensatz zu der weltlichen Volksversammlung, die Versammlung beim Heiligtum, um den religiösen Gebräuchen beizuwohnen und durch diese Teilnahme Gott zu verehren"[52]. Als später das Volk bereits die ihm angewiesenen Stammesplätze in Besitz genommen hatte, wurde dazu freilich die Wallfahrt zum Heiligtum nötig. Zu dieser wiederholten Vorschrift der heiligen Festversammlung kommen noch ausgedehnte und erhöhte Opferzeremonien, die an Glanz und

---

[47] F. X. Kortleitner, Archaeologia biblica, 2. Aufl., Innsbruck 1917, S. 256—274.
[48] Gesenius-Buhl S. 406.
[49] Ebd. S. 723.
[50] Ebd. S. 457.
[51] Hoffmann, Lv., S. 138; Kortleitner, Archaeologia S. 224 f.
[52] Dillmann, Ex. und Lv., S. 111.

Zahl alle anderen Tage des Jahres, auch die gewöhnlichen Sabbate, weit übertrafen.

So sind die Festtage nach dem Wortlaut des Gesetzes nicht bloß außergewöhnliche Sabbate, noch sind die Sabbate ein wöchentlich wiederkehrendes Fest. Man muß vielmehr aus der verschiedenen Art der Feier auf den verschiedenartigen Sinn und Charakter dieser Tage schließen. Die Sabbate sind unmittelbar auf Gott (als Schöpfer und Bundesherrn) bezogen, sie spiegeln gleichsam das persönliche Verhältnis Israels zu Jahve wider. Die Feste hingegen sollen eine bleibende Erinnerung an geschichtliche Großtaten Gottes sein, Gedenktage vergangener und Danktage gegenwärtiger göttlicher Wohltaten. Darum auch die besonderen Festversammlungen mit erhöhter Opferfeierlichkeit.

Auch die Fröhlichkeit und Festfreude wird an den Festen öfter hervorgehoben als am Sabbat, obwohl sie auch an ihm nicht fehlen soll. Religion ist ja immer mit Freude verbunden. An den Festen aber scheint sie noch mehr als am Sabbat im Vordergrund zu stehen. Vom Laubhüttenfest heißt es ausdrücklich: „Sieben Tage lang sollt ihr vor dem Herrn, eurem Gott, fröhlich sein!" (Lv 23, 40.) Auch die anderen Feste haben den Charakter besonderer Freudentage[53]. Für das Paschafest dürfen wir den Freudencharakter wohl auch aus der ausdrücklichen Erlaubnis der Speisenbereitung folgern (Ex 12, 16). Die jüdische Tradition überträgt mit Hilfe eines Analogieschlusses diese Erlaubnis auch auf die anderen großen Feste, sofern sie nicht auf einen Sabbat fallen. Ja ernstzunehmende Autoren sehen in dieser besonderen Erlaubnis den Hauptunterschied zwischen der Sabbat- und der Festtagsruhe[54].

So darf es uns nicht wundern, wenn auch die Arbeitsruhe an den Festen eine andere sein wird als an den Sabbaten. Bei der Sabbatruhe kamen wir zum Ergebnis, daß ihr ein unmittelbar religiöser, auf Gott bezogener Sinn zukomme und daß sie wohl nicht nur Mittel sein sollte zur ausdrücklichen religiösen Feier dieses Tages. Eben durch das Ablassen von jeglicher Arbeit, durch Aufgeben alles dessen, was die Bezeichnung *mela'kah* verdient, soll das Volk Gott ehren. Darum gab die Ruhe diesem Tag den Namen, er heißt *šabbat* — Ruhetag.

Bei den Festen steht etwas anderes im Vordergrund: Festversammlung, Opferdienst und Festtagsfreude. Diesen Forderungen wird auch

[53] Ebenfalls über das Laubhüttenfest vgl. Dt 16, 14 f: „Sei fröhlich an diesem Feste, du, dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd ... Sei deshalb recht fröhlich!" Vom Wochenfest heißt es Dt 16, 11: „Freue dich an dem Ort, den der Herr, dein Gott, als Wohnstätte seines Namens erkoren hat, vor dem Herrn, deinem Gott, du, dein Sohn usw."

[54] Hoffmann, Lv., S. 149.

die Arbeitsruhe entsprechen. Was Wunder, wenn diese andersgeartete Festtagsruhe auch durch eine andere Gesetzesformel vorgeschrieben wird. Diese Formel für die Festtagsruhe lautet nun — mit zwei im nächsten Abschnitt zu untersuchenden Ausnahmen — regelmäßig:

lo' ta"aseh kol mele'ket "abodah.
πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε.
Non facietis in eo omne opus servile.

Diese Festtagsruhe-Formel steht sechsmal in Lv 23 (7 b. 8 c. 21 b. 25 a. 35 b. 36 d); dreimal in Nm 28 (18 b. 25 b. 26 b); dreimal in Nm 29 (1 b. 12 b. 35 b).

Der massoretische Text lautet: *kol mele'ket "abodah lo' ta"asû!* So Lv 23, 7 b. 8 c. 21 b. 25 a. 35 b. 36 d. Nm 28, 18 b. 25 b. 26 b; Nm 29, 1 b. 12 b. 35 b. Handschriften-Varianten für die für uns allein wichtigen drei Worte: *kol mele'ket "abodah*, finden sich nicht.

Der LXX-Text lautet: *πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε.* Varianten zu *ἔργον λατρευτόν*: Bei Lv 23, 7 b haben einige Minuskeln noch dazu *ἢ δουλευτόν;* 8 c fehlt bei zwei Minuskeln ganz; 36 d fehlt ganz bei zwei weiteren Minuskeln. Die übrigen Lv- und sämtliche Nm-Stellen bringen die obige Formel ohne Varianten.

Der Vulgatatext lautet: *Omne opus servile non facietis in eo* (Lv 23, 7 b. 21 b. 25 a). Varianten zu *opus servile*: Lv 23, 35 b fehlt die Formel in dem wichtigen Codex G (Turonensis S. Gatiani) wegen Homöoteleuton, sie wurde aber von späterer Hand eingefügt. Lv 23, 36 d hat: *nullumque servile opus fiet in eo.* Lv 23, 8 c: Bei späteren Codd. (z. B. Vat. l. 12958) fehlt die ganze Stelle, bei anderen wird *opus* und *servile* bloß umgestellt. Nm 29, 35: Der gewöhnliche Wortlaut fehlt bei einer Handschrift des 9. Jh. Alle übrigen Handschriften bringen an allen anderen angeführten Stellen ohne Varianten die Gesetzesformel für die Festtagsruhe. Die aufgezählten Varianten aber sind so geringfügig und aus so später Zeit, daß man mit voller Sicherheit feststellen kann: Mit der gleichen Regelmäßigkeit, mit der in den Sabbattexten ohne Variante die Sabbatformel steht: nämlich das Verbot von *kol mela'kah*, steht in den Texten, die die Festtagsruhe fordern, die Festtagsruheformel: Das Verbot von *kol mele'ket "abodah!* Wir wollen diese Tatsache die *Opera-servilia*-Regel nennen.

Was für den massoretischen Text gilt, gilt im großen und ganzen auch für die LXX und von der Vulgata.

Für den Zweck unserer Untersuchung wäre es von besonderer Bedeutung, festzustellen, wie die lateinischen Übersetzungen vor der Vulgata diese Stellen wiedergeben. Bei Sabatier[55] sind nur Zeugnisse

[55] P. Sabatier, Bibliorum sacrorum versiones antiquae seu vetus italica et ceterae, 3 Bde, Reims 1743.

zu Lv 23, 8 und 25 gesammelt; sie lauten: *Nullumque opus servile facietis in eo.* Für die nicht überlieferten Stellen der Vor-Vulgata-Übersetzungen haben wir aber keinen Grund, eine andere Formulierung anzunehmen, da sowohl die Vulgata als auch die LXX hierin mit dem massoretischen Urtext übereinstimmen. Freilich, um so erstaunlicher ist es dann, daß gerade die lateinisch schreibenden Kirchenschriftsteller und Väter diese *Opera-servilia*-Regel nicht bemerkt und sich nicht an sie gehalten haben, sondern den Ausdruck *opera servilia* gerade in die Sabbatgesetzgebung hineinlasen. Den Ansatzpunkt zu dieser Vermengung werden wir im nächsten Abschnitt kennen lernen.

An der *Opera-servilia*-Regel ist also nicht zu rütteln. Nun fragt es sich: warum wählt der inspirierte Autor so beharrlich gerade in der Festtagsgesetzgebung das Wort *kol mele'ket "abodah?* Einen ersten Aufschluß kann nur die lexikographische Bedeutung dieses Wortes geben. *"abodah* kommt vom Zeitwort *"abad.* Dieses heißt nach Mandelkern (S. 809): *agrum colere, tractare, laborare, opus facere, servire, operam praestare,* aber auch *colere, venerari, sacrificium offerre,* nach Gesenius-Buhl: arbeiten, tun, machen. Davon abgeleitet *"ebed,* nach Mandelkern (S. 810): *servus, mancipium, minister,* nach Gesenius-Buhl: Sklave, Knecht, Diener.

"abodah bedeutet somit alleinstehend: Arbeit (Ps 104, 23) im allgemeinen, bes. die Berufsarbeit, ferner Ackerbau im besonderen (Ps 104, 14; Neh 10, 38), Feldarbeit, Beschäftigung überhaupt und von bestimmter Art, genau so wie *mela'kah:* Arbeiten im Dienste des Königs, Gottes, den Dienst der Priester und der Leviten. Beide können also sowohl *opera servilia* wie auch *liberalia* bedeuten. In der Festtagsgesetzgebung steht aber *"abodah* nicht allein, sondern immer nur in der Verbindung *kol mele'ket "abodah.* Dieser pleonastische Ausdruck scheint nun eine besonders schwere, mühevolle, vielleicht auch geräuschvolle Arbeit zu bedeuten, eine richtige Knechts- und Sklavenarbeit[56]. Der Ausdruck erinnert an die schwere Fronarbeit, wie sie Israel in Ägypten leisten mußte (Ex 1, 14; 2, 33; Dt 26, 6; Is 14, 3; Thr 1, 3; Neh 5, 18 usw.). *m' a'* hatte ohne Zweifel einen schweren Klang und man mag dabei an schwere, mühevolle und drückende Arbeiten erinnert worden sein.

Daneben konnte *m' a'* auch eine andere Bedeutung haben: Arbeiten, die für das Heiligtum und den Gottesdienst nötig sind (so etwa Ex 36, 1 u. 3), ferner Arbeiten, die mit der Einrichtung des Heiligtums verbunden sind (Ex 35, 5. 24; 1 Chr 9, 13; Nm 4, 47)[57]. So hat

[56] König, Hebr. und Aram. Wörterbuch, sagt zu Lv 23, 7: „Knechtsarbeit, schwere und daher gewöhnlich geräuschvolle Arbeit." — Ges.-Buhl: „Jedes mit Arbeit verbundene Geschäft."

[57] Ges.-Buhl, S. 557, 3.

ja auch "*abad* die Doppelbedeutung von *laborare* und *venerari* und "*ebed* heißt sowohl *mancipium* wie auch *minister sacer*. So führt Mandelkern (S. 814) für "*abodah* denn auch zwei Reihen von Bedeutungen an: a) *labor, opera ... agricultura, servitium;* b) *cultus divinus, munus sacrum*. So waren wohl die *mela'kot* "*abodah* im ersten Sinne am Feste verboten, die *m' a'* im zweiten Sinne aber waren erlaubt, ja geboten.

Die LXX haben sehr feinsinnig das hebräische *m'a'* mit *ἔργον λατρευτόν* übersetzt. *λατρευτός* von *λατρεύω*, vgl. *λάτρις*, der Diener, und *λάτρον*, der Dienstlohn, Arbeitslohn, Sold. „Die Begriffssphäre (dieser Worte) ist weiter als die der übrigen Synonyma, wie *δοῦλος* usw. Es wird aber seltener gebraucht als diese; doch scheint es wenigstens vorwiegend von freiwilligem Dienst, freiem Gehorsam zu stehen ... In der biblischen Gräzität tritt *λατρεύειν* in ein näheres Verhältnis zu *λειτουργεῖν*, indem es sich wie dieses im Sprachgebrauch auf das Verhältnis zu Gott beschränkt, nur daß *λειτουργία* den amtlichen Gottesdienst, den Beruf bezeichnet, *λατρία* das gottesdienstliche Verhältnis des ganzen Volkes"[58].

Im biblischen Sprachgebrauch wird *λατρεύειν* durchwegs auf seine religiöse Bedeutung beschränkt, nur einmal, Dt 28, 48, wird es auch von einem Dienst an Menschen gebraucht. *λατρευτός* kommt nach der Konkordanz von Hatch-Redpath (II, 863) nur als Attribut von *ἔργον* und auch in dieser Verbindung nur an den schon angeführten LXX-Stellen über die Festruhe vor. Auch das griechische Wort hat diese eigentümliche Doppelbedeutung wie sein hebräisches Synonymon. Vielleicht ist das der Grund, warum die LXX trotz des Vorhandenseins des sonst viel gebräuchlicheren *δουλευτόν*, das aber diese Doppelbedeutung nicht in dem Maße hat, das hebräische *mele'ket "abodah* mit *ἔργον λατρευτόν* übersetzt hat.

Die Vulgata hat *opus servile*. Das Wort *servire* wird in der Hl. Schrift fast nur für den Dienst an Personen verwendet: dem Herrn, Völkern, Königen, falschen Göttern, Jahve usw. dienen. In der profanen Literatur aber, besonders bei Cicero, steht es oft auch im übertragenen Sinn: im Sinne von Servitut-haben, dann: zu etwas dienlich sein, dann vor allem bildlich: einer Sache nachgehen, frönen, für etwas leben *(valetudini, abdomini, gloriae servire)*[59].

Das von *servire* abgeleitete *servilis* bedeutet immer nur „sklavisch, zum Sklaven gehörig" und hat keine angewandte Bedeutung. Während sich der biblische Sprachgebrauch nach der Wortkonkordanz nur auf diese eine Verbindung *opus servile, opera servilia* zu beschränken scheint, kommt *servilis* in der profanen Literatur sehr

[58] Cremer-Kögel, S. 669.
[59] Georges III, S. 2632.

häufig vor, jedoch immer nur in dieser einen wörtlichen Bedeutung von „sklavisch" oder als Genitiversatz „zum Sklaven gehörig". So spricht Livius von *indoles serviles*, vom *animus servilis*, Cicero vom *iugum servile* (Sklavenjoch). Man sieht aus diesen Beispielen, daß *servilis* meist eine abwertende Bedeutung hat, einen verächtlichen Nebenton enthält. Daher mag die Formel *opera servilia* für lateinische Ohren einen anderen Klang gehabt haben als das griechische ἔργον λατρευτόν. Es fehlte offenbar ein passenderes Wort. Dazu kommt, daß die ersten lateinischen Übersetzungen der Thora, sei es aus dem massoretischen Text, sei es aus der LXX, in eine Zeit fielen, wo die alttestamentliche Arbeitsruhe nicht nur bereits aufgehoben, sondern geradezu als *otium judaicum* verpönt war und wo das Wort *servus* und *servilis* auch für einen Christen noch einen ziemlich verächtlichen Unterton haben konnte bei dem Zustand der Sklaverei im damaligen römischen Reich. Das alles mag mitgewirkt haben, daß gerade die lateinischen Väter es waren, die die *opera servilia* bald nur noch allegorisch erklären wollten und geradezu die Gleichung aufstellten: *opus servile, hoc est peccatum.*

Im Hebräischen und Griechischen aber war eine für die Festtagsruhe passende Formel geprägt, die einerseits deutlich das Arbeitsverbot schon durch die Wahl der Worte auf besonders grobe, mühevolle und anstrengende Arbeiten beschränkt, andererseits durch einen gewissen sakralen Unterton den Dienst am Fest zum Ausdruck zu bringen vermag.

Obwohl nun diese Ruheformel, die das Gesetz für die Festtage gewählt hat, rauher klingt als jene Ruheformel, die es für den Sabbat geprägt hat, so ist sie in Wirklichkeit doch milder und weitherziger als die radikale Sabbatruheformel. Und das, wie wir schon sahen, aus gutem Grund.

Von dieser Sicht aus fällt vielleicht ein neues Licht auf eine kleine Kontroverse: Hummelauer gegen Dillmann. Dillmann übersetzt das hebräische *mele'ket "abodah* mit Geschäft der Arbeit, namentlich Feldarbeit (wofür *"abad* der eigentliche Ausdruck ist), das ist: Arbeitsgeschäfte, Werkgeschäfte, so daß also Geschäfte, welche nicht unter den Begriff der Werkarbeiten fallen, erlaubt sein sollten, z. B. die Bereitung der Speisen. „Der Ausdruck ... kommt nur bei den drei großen Festen und dem siebten Neumond vor, deren Sabbatruhe nicht so ausgedehnt war ... Dagegen wird beim Sabbat und Versöhnungstag jede *mela'kah* untersagt"[60]. Hummelauer unter-

[60] Dillmann, Die Bücher Ex. und Lv., S. 585. D. scheint den tieferen Sinn der verschiedenartigen Formulierung der Arbeitsruhe bei Sabbat und Festen hier nicht erfaßt zu haben. Noch weniger ist dies der Fall bei Baentsch, der S. 99 schreibt: „*m'* im Sinne von Werktagsarbeit ... vollständiger *mele'ket "abodah*."

schreibt zunächst diese Ausführung Dillmanns, wendet sie aber dann unbefriedigend auf die LXX-Übersetzung an: *Cum „abad imprimis de agricultura praedicetur, eius opera inhiberi censet Dillmann. Cum vero idem verbum etiam sacra facere significet, hinc erronee LXX ἔργον λατρευτόν*[61]. Wir sahen, daß sowohl das hebräische *m'a'* als auch das griechische *ἔργον λατρευτόν* eine Doppelbedeutung (Dienstarbeit — sakraler Dienst) haben kann. Muß man da nicht Dillmann dahin ergänzen, daß *m'a'* ebenfalls einen kultischen Einschlag haben kann und Hummelauer, daß *ἔργον λατρευτόν* ebenfalls die profane Bedeutung von schwerer Dienstarbeit hat? Beide können also beides bedeuten: Das von Dillman behauptete *"abad* der *agricultura* und das von Hummelauer als störend empfundene *sacra facere*. Denn wenn, wie Hummelauer meint, das griechische *λατρευτόν* wirklich nur schlecht das hebräische *"abodah* wiedergibt, dann ist es schwer verständlich, daß so wenige Varianten das sonst viel näher liegende *δουλευτόν* haben, und diese alle aus einer so späten Zeit, daß das lateinische *opus servile* sie dazu beeinflußt haben konnte.

Die so gedeutete Festtagsruhe-Formel, das Verbot aller *opera servilia*, bedeutet also gegenüber der Sabbatruhe-Formel eine Einschränkung auf das Verbot von besonders schweren Arbeiten, von Werkgeschäften. Wie weit diese Einschränkung vom Volke erfaßt und ausgewertet wurde, läßt sich nicht dem Gesetz, sondern nur der Geschichte entnehmen. Da sich das Arbeitsverbot nur auf die *opera servilia* beschränkte, so war also die Festtagsruhe eine weniger strenge als die Sabbatruhe, sie war auch anderer Art, hatte einen anderen, mehr dienenden Sinn; sie sollte die Voraussetzung schaffen für die heilige Festversammlung, für die Opferfeier und zugleich Ausdruck der Festfreude sein. Das sind aber gerade jene Gedankengänge, die seit dem Urchristentum die christliche Sonntagsruhe erstehen ließen und beherrschten. Und so konnte mit Recht gesagt werden, daß die christliche Sonntagsruhe nicht so sehr der alttestamentlichen Sabbatruhe entspreche, als vielmehr der alttestamentlichen Festtagsruhe: *Ecclesia quoad hoc potius alia festa quam sabbatum imitata est*[62].

So sind wir in der Geschichte des *opera-servilia*-Verbots wieder einen Schritt weitergekommen: Der Wortlaut und der spezifische Inhalt der Gesetzesformel: *abstinendum ab operibus servilibus* stammt nicht aus dem Sabbatgesetz, sondern aus dem Fest-

[61] Hummelauer, Commentarius in Lv., zu Lv 23, 8 (S. 514).

[62] Suarez, De religione II, 17, n. 8 f. Er zitiert die Exegeten Abulens. (Ex 20, q. 13; Lv 27, q. 7) und Ribera (in Ex 12, l. 5, c. 5). Das Wort *imitata est* bedarf jedoch einer gewissen Einschränkung. Darüber H. Dumaine, Dimanche: Dictionnaire d'Archéol. chrétienne et de Liturgie IV, 899 ff.

tagsgesetz des Alten Bundes. Dennoch hat die altkirchliche Exegese die *opera servilia* mit dem Sabbatgesetz in Verbindung gebracht. Durch diese allegorische Exegese sollte das Sabbatgesetz zu einer wichtigen Brücke werden, auf der die *opera servilia* zu uns kamen.

Eine doppelte Möglichkeit ist denkbar, wie die *opera servilia* aus dem Festtagsgesetz in das Sabbatgesetz hineingelesen wurden: Vielleicht gibt es in der Hl. Schrift doch Stellen, die wirklich oder scheinbar die hier festgestellte *opera-servilia*-Regel durchbrechen; vielleicht geschah es auch nur in einflußreichen Übersetzungen. Das zu untersuchen ist Aufgabe des nächsten Abschnittes. Vielleicht aber hat auch die lebendige Tradition sehr bald die *opera-servilia*-Regel durchbrochen, sie in der Praxis unbeachtet gelassen und für die den Festen und dem Sabbat gemeinsame Arbeitsruhe die einprägsame Formel vom Verbot der *opera servilia* verwendet. Auch dieser Möglichkeit muß nachgegangen werden.

3. Die *opera-servilia*-Regel und der große Versöhnungstag. — Als *opera-servilia*-Regel wurde die Tatsache bezeichnet, daß für die Sabbatruhe eine andere, allgemeinere und strengere Gesetzesformel in der Thora gebraucht wird *(kol mela'kah)* als für die Festtagsruhe *(kol mele'ket "abodah)*.

Von dieser Regel gibt es nun scheinbar eine erste Ausnahme in den Rechtsbestimmungen über den großen Versöhnungstag. Denn obschon es sich an ihm um keinen Sabbat, sondern eher um ein Fest handelt, wird die Arbeitsruhe an ihm mit der Sabbatruhe-Formel gefordert. In drei Kapiteln des mosaischen Gesetzes ist von diesem Versöhnungstag die Rede: Lv 16, Lv 23 und Nm 29.

Den Anlaß zur Einsetzung des großen Versöhnungstages gab nach Lv 16, 1 ff das Lv 10 erzählte Sakrileg der beiden Aaronssöhne Nadab und Abiu. Nach einem von Jahve selbst bestimmten Ritus mußte Aaron, seine Familie, das Heiligtum, ja das ganze Volk daraufhin entsühnt werden (Lv 16, 1—28). Dieser an sich einmalige Ritus wird Lv 16, 29 ff auch für die Zukunft gesetzlich vorgeschrieben (Lv 16, 29. 34 und Lv 23, 31). Der Versöhnungstag wurde bald zum bedeutendsten Tag und sein Ritus zur wichtigsten Zeremonie des auserwählten Volkes, bis Christus als neuer und ewiger Hoherpriester am großen Versöhnungstag des Karfreitags mit seinem eigenen Blute „ein für allemal in das Allerheiligste hineinging und eine ewige Erlösung wirkte" (Hebr 8 f, bes. 9, 12).

Ziel und Sinn des großen Versöhnungstages war die Entsündigung. Lv 16, 30: „Denn an diesem Tage wird man für euch Sühne erwirken, um euch zu reinigen. Von allen euren Sünden sollt ihr vor dem Herrn rein werden." Vgl. auch Lv 16, 34; 23, 28. Sie muß nach Lv 16, 32 f der Hohepriester vollziehen, durch ein genau bestimmtes Feueropfer (Lv 23, 28; Nm 29, 8 f), ferner durch die entsprechenden

Speiseopfer und die Asasel-Zeremonie. Zu diesen großartigen Entsündigungszeremonien muß aber auch das Volk selbst mitwirken, und zwar auf dreifache Weise:

1. Durch ein strenges Fasten (Lv 16, 29. 31; Lv 23, 27. 32; Nm 29, 7; Ps 35, 13)[63].

2. Durch eine „heilige Festversammlung", eine *miqra' qodeš*, eine Versammlung beim Heiligtum zwecks Mitfeier der Opfer- und Entsühnungszeremonie (Lv 23, 2. 7; Nm 29, 7).

3. Durch eine strenge Arbeitsruhe.

Wie der Sabbat so ist auch der Versöhnungstag ein *šabbat šabbatôn*, ein Tag unbedingter Ruhe. Lv 23, 32: „Ein Tag unbedingter Ruhe soll es für euch sein... Am neunten Tag des Monats, am Abend, sollt ihr vom Abend bis zum Abend eure Ruhezeit einhalten"[64].

Der Versöhnungstag wird hier (wie auch Lv 16, 31) geradezu ein Sabbat genannt. Dann darf es uns aber auch nicht wundern, wenn für diesen „großen Sabbat" auch die Ruheformel für den Sabbat angewendet wird, obschon es sich um einen außergewöhnlichen religiösen Feiertag handelt.

Die am Versöhnungstag gebotene Ruhe ist mehrmals ausgesprochen: Lv 16, 29; 23, 28. 31; Nm 29, 7. Da heißt es: „An diesem Tage dürft ihr keinerlei Arbeit verrichten!"

we kol mela'kah lo' ta"asû (ohne Varianten).

Der griechische LXX-Text lautet wie in den Sabbattexten. Die Überlieferung zeigt eine gewisse Unsicherheit: Lv 16, 29: ohne Varianten. Lv 23, 31: Cyrill von Alex. hat aus der Festtagsruhe *λατρευτόν* herübergenommen. Nm 29, 7: Die kritische Ausgabe von Brooke-McLean zieht den Text ohne *λατρευτόν* vor. Jedoch haben so wichtige Handschriften wie A (vgl. Cyrill von Alex. zu Lv 23, 31), F, ferner H, M und N und wenigstens sieben Minuskeln das Wort *λατρευτόν;* nicht haben es die übrigen Codd., die übrigen Minuskeln wie auch die armen. und äthiop. Übersetzung.

Die Vulgata übersetzt meistens: *nullumque facietis opus.* Lv 16, 29 ist hier wie auch in der LXX ohne Varianten. — Lv 23, 28: *omne*

[63] Hebräisch: *we "innitem 'et nafšotê(y)kem*; von *"anah*. Dieses heißt nach Ges.-Buhl (S. 603) im Piel: schlecht behandeln, erniedrigen, demütigen (so die Vulgata: *adfligetis* und die LXX: *ταπεινώσετε*), ferner: schwächen, bezwingen, und zusammen mit *nefeš*: die Seele kasteien (gleich: fasten).

[64] „Der Ausdruck *šabbat šabbatôn* wird bloß angewendet auf den Sabbat (Ex 31, 15; 35, 2; Lv 23, 3), den Versöhnungstag (Lv 16, 31; 23, 32) und auf das Sabbatjahr (Lv 25, 4)... als welche durch strengere Sabbatruhe ausgezeichnet waren, nicht auch auf die älteren Feste." Dillmann z. Ex 31 (S. 330). — Henne übersetzt *š' š'*: „Tag mit unbedingter Ruhe", Dillmann: „Ruhetag der Ruhefeier." — Die LXX bringt nur in den Stellen über den Versöhnungstag das dem hebräischen Text entsprechende *σάββατα σαββάτων*, in den Sabbattexten und beim Sabbatjahr heißt es *σάββατα ἀνάπαυσις*.

opus non facietis in tempore diei huius. Bei diesem Vers haben fünf Wiegendrucke, wie auch die offizielle Vulgataausgabe von Sixtus V. (1590) und Clemens VIII. (1592) *opus servile.* — Nm 29, 7: Bei diesem Vers folgt die Vulgata nach allen Handschriften dem LXX-Text, wie ihn der Cod. Alexandrinus und Ambrosianus geben, und sie übersetzt: *omne opus servile non facietis in ea.*

Die Vetus Latina (ed. Sabatier) enthält leider diese Verse nicht.

Diese ziemlich unsichere Überlieferung des an sich eindeutigen massoretischen Textes in den ältesten Übersetzungen könnte ein Zeichen dafür sein, wie wenig man auf den Unterschied dieser Ruheformel achtete; eher noch dürfte sie aber darauf zurückzuführen sein, daß in jenen Kapiteln Lv 23 und Nm 29 eben sonst immer von den *opera servilia* die Rede ist, so daß das Wort *servile* nur allzuleicht auch an dieser Stelle einfließen konnte, zumal es damals schon recht geläufig war. Es ist nämlich bemerkenswert, daß Lv 16, 29 ohne Varianten die Sabbatruhe-Formel bringt, weil dort diese Schwierigkeit nicht bestand.

Wenn wir trotz dieser Varianten alle Texte miteinander vergleichen und alle diese Umstände in Erwägung ziehen, muß wohl gesagt werden: ursprünglich ist ohne Zweifel die Arbeitsruhe am Versöhnungstag mit der für den Sabbat gebräuchlichen Gesetzesformel vorgeschrieben worden.

Dennoch wird damit nicht die eingangs erwähnte *opera-servilia*-Regel durchbrochen; im Gegenteil, nach genauer Prüfung der Gründe, eher neu bestätigt. Denn der Versöhnungstag wird im mosaischen Gesetz alles in allem offenbar eher zum Sabbat als zu den Festen gerechnet. Ja was Ernst und Strenge dieses Tages betrifft — die für die Ruheformel ausschlaggebend sind —, übertrifft der Versöhnungstag noch den Sabbat. Wie der Sabbat wird auch der Versöhnungstag — und er allein — *šabbat šabatôn* genannt. Obschon das Kochen und Backen für den Versöhnungstag nicht ausdrücklich verboten wird, so war das Verbot doch angesichts des strengen Fastengebotes wohl selbstverständlich. So kann es nicht wundernehmen, daß für den Versöhnungstag auch dieselbe Ruheformel gebraucht wird wie für den Sabbat. Hat doch die Arbeitsruhe des Versöhnungstages gerade im Hinblick auf dessen Sinn und auf das strenge Fastengebot mehr noch als die Sabbatruhe den Charakter eines persönlichen Opfers. Mit dieser Erklärung fällt m. E. wieder jeder Grund, den den Versöhnungstag betreffenden Passus der Thora wegen seiner größeren Strenge als späteren Zusatz abzutun[65].

Wir müssen vielmehr sagen, wo immer vom Versöhnungstag in der

[65] Über den Versöhnungstag s. S. Landersdorfer, Studien zum biblischen Versöhnungstag (Alttest. Abhandl. X, 1), Münster 1924, S. 63 f.

Thora die Rede ist, bleibt sich die Hl. Schrift treu. Es läßt sich jedes Wort und jede Vorschrift sinnvoll in das Gesamtbild des Gesetzes einfügen. Selbst die sonst in der Thora so sauber eingehaltene *opera-servilia*-Regel wird von den Berichten über den Versöhnungstag bestätigt und gewahrt; damit verstärkt sie alle übrigen Beweise, daß diese Thorastellen letztlich von einem Autor stammen. Was aber hier vom Gesetz als solchem gesagt wird, gilt nicht in gleicher Weise auch von seiner Auslegung und Anwendung. Schon die Überlieferung von Nm 29, 7 könnte den Verdacht erwecken, daß eine spätere Zeit diesen Feinheiten des Gesetzes nicht ganz gerecht wurde.

4. Die *opera-servilia*-Regel und der Bericht über die Einsetzung des Paschafestes. — In eine ähnliche Problematik wie der Versöhnungstag führt uns der Bericht über die Einsetzung des Paschafestes (Ex 12, 16; vgl. Dt 16, 8); nur findet sie hier eine andere Lösung.

Ex 12, 14 ff: „Dieser Tag soll ein Gedenktag für euch sein. Ihr sollt ihn zu Ehren des Herrn festlich begehen. Von Geschlecht zu Geschlecht sollt ihr ihn als immerwährende Einrichtung feiern. Sieben Tage lang sollt ihr ungesäuertes Brot essen. Gleich am ersten Tage sollt ihr den Sauerteig aus euren Häusern entfernen. Denn jeder, der vom ersten bis zum siebenten Tage Gesäuertes genießt, soll aus Israel ausgerottet werden. Ferner soll am ersten Tage eine heilige Festversammlung bei euch stattfinden. Am siebenten Tage sollt ihr ebenfalls eine heilige Festversammlung abhalten. Es darf dabei keinerlei Arbeit von euch verrichtet werden. Nur was jeder zur Nahrung braucht, darf von euch zubereitet werden."

Unser Interesse gilt diesem letzten Satz. Hier scheint im Gegensatz zu den anderen Gesetzesstellen über das Paschafest (Lv 23; Nm 28) die *opera-servilia*-Regel durchbrochen zu sein, wie auch in der Wiederholung dieses Passus Dt 16, 8. Denn obschon es bei diesem Hauptfeste des auserwählten Volkes um ein Fest geht, steht hier offenbar die Ruheformel, die sonst nur für den Sabbat (und den Versöhnungstag) gilt.

Der massoretische Text von Ex 12, 16 cd lautet:

kol mela'kah lo' ye"aseh bahem 'ak 'ašer ye'akel le.kol nefeš hû' le.baddô ye"aseh lakem.

Diese für unsere Untersuchung besonders wichtige Stelle ist im Urtext ausgezeichnet überliefert, so daß wir nicht das Recht haben, an ihrer Echtheit zu zweifeln. Auch Targum Onkelos, der Textus hebraeo-samaritanus und die alte Versio syriaca bleiben dem massoretischen Text treu und geben ihn wenigstens sinngemäß richtig wieder[66].

[66] Brianus Waltonus, Biblia sacra Polyglotta, London 1657 (Londoner Polyglotte), I, 276 f.

Was die Vulgata betrifft, in der Hieronymus bekanntlich möglichst treu unmittelbar aus dem Hebräischen übersetzen wollte, schließt sie sich der massoretischen Fassung von Ex 12, 16 an und übersetzt folgendermaßen: *nihil operis facietis in eis exceptis his, quae ad vescendum pertinent*[67]. Wir können nicht daran zweifeln, daß die Leseart des TM und der ihm folgenden Übersetzungen die echte und ursprüngliche ist. Aber wo bleibt dann die *opera-servilia*-Regel?

Zunächst muß wohl gesagt werden, daß in der Zeit, von der Ex 12 berichtet, das eigentliche Sabbat- und Festtagsgesetz noch nicht promulgiert war. Während Lv 23 und Nm 28 f einheitliche und programmatische Gesetze sind, ist Ex 12, 16 nur ein Gelegenheitsgesetz, das wahrscheinlich noch vor der Gesetzgebung auf Sinai erlassen wurde. Denn damals war der israelitische Gesetzesstil noch nicht geprägt[68].

Eine gewisse Schwierigkeit bietet allerdings dann die gleiche Formulierung in Dt 16, 8: „Sechs Tage lang sollst du ungesäuertes Brot essen. Am siebenten Tage soll zu Ehren des Herrn, deines Gottes, eine Festversammlung stattfinden. Da darfst du keinerlei Arbeit verrichten!" Also wieder die Festtagsruhe mit Sabbatformel. Der hebräische Text *(lo' ta"aseh mela'kah)* ist ohne Varianten[69].

Zunächst könnte man darauf hinweisen, daß die Gesetze des Deuteronomiums einer anderen Schicht der Gesetzgebung angehören. Sie bilden nur eine zusammenhängende Wiederholung jener Gesetze, auf die sich Israel bei der Erneuerung des Bundes neu verpflichten sollte. So brauchten die bereits bekannten nicht im vollen Wortlaut wiederholt zu werden; es genügte schon ein unvollständiger Hinweis. Ohne Zweifel macht Dt 16, 8 ganz diesen Eindruck. Es kann ferner auch ein Zufall sein, daß beide Male das Wörtchen *"abodah* fehlt. Doch gibt es wohl eine bessere und würdigere Erklärung.

Vielleicht schien Ex 12, 16 das die strengere Arbeitsruhe sonst für gewöhnlich einschränkende *"abodah* deshalb überflüssig zu sein, weil seine Rolle zur Genüge der seiner Natur nach einschränkende *'ak 'ašer*-Satz übernimmt. Denn dadurch, daß die Zubereitung des Festmahles am Feste selbst ausdrücklich gestattet wird, fällt ganz von selbst die Ruhe am ersten und siebenten Tag des Paschafestes aus der Reihe der strengen Sabbatruhe, die nach Ex 16, 23 ausdrücklich

[67] Sonderbarer Weise hält sich Hieronymus vielfach nicht an seine eigene Übersetzung, sondern folgt der LXX-Fassung von Ex 12, 16; so: In Isaiam, l. 15, c. 56, 2 (PL 24, 538).

[68] J. Hofbauer, Die Pascha-, Massôt- und Erstgeburtgesetze des Auszugsberichtes Ex 12 u. 13: ZkTh 60 (1936) 188—210.

[69] R. Kittel z. St. (S. 101). Im Apparat weist K. auf die LXX-Version, sagt aber, vorzuziehen sei der massoretische Text. Im 2. Apparat macht er den Vorschlag, mit mehreren massoret. Handschriften und mit der versio syr. und dem hebr.-samar. Pentateuch das Zahlwort *kol* einzufügen.

das Kochen und Backen verbietet und überdies eigens jedes Feueranzünden untersagt. Bei dieser Erklärung würde der hebräische Wortlaut von Ex 12, 16 nur zum Schein die *opera-servilia*-Regel durchbrechen, im Gegenteil, sie würde in einem gewissen Sinne bestätigt, besonders wenn wir Ex 12, 16 im Sinne der alten und der neuen Exegese verstehen. Nach der Tradition und nach vielen Exegeten sind das einschränkende "***abodah*** einerseits und das Verbot des Kochens und Backens andererseits gewissermaßen umgekehrt zu einander proportioniert, d. h. mit dem richtigen Vorzeichen versehen kann das eine das andere ersetzen.

Damit wäre dieser Einwand gegen die *opera-servilia*-Regel, der sich aus Ex 12, 16 und Dt 16, 8 erheben läßt, unwirksam gemacht. Aber für die Geschichte des Verbotes der *opera servilia* ist nicht nur der massoretische Urtext von Bedeutung, sondern auch in einem besonderen Maße die LXX-Übersetzung dieses Verses.

Der LXX-Text lautet: *Πᾶν ἔργον λατρευτὸν οὐ ποιήσετε ἐν αὐταῖς, πλὴν ὅσα ποιηθήσεται πάσῃ ψυχῇ, τοῦτο μόνον ποιηθήσεται ὑμῖν.* Die griechischen Codd. sind ohne Varianten, nur die Versio syro-hexaplaris[70] hat diese Stelle ohne *λατρευτόν*. Von besonderem Interesse ist für uns die Vetus Latina. Während Sabatier in seiner Ausgabe der Vor-Vulgata-Texte zu den bisher angeführten Stellen über die Arbeitsruhe kaum einen Beleg zu erbringen vermag, häufen sich zu Ex 12, 16 die Zeugnisse aus den altkirchlichen Schriftstellern und Vätern. So zitiert er Tertullian[71], Gaudentius von Brescia[72] und Augustinus[73]. Ex 12, 16 lautet nach Sabatier in der Vetus Latina[74]: *Omne opus s e r v i l e non facietis, praeterquam quod faciendum erit omni animae.* Man sieht, es handelt sich hier um eine so getreue Übersetzung der LXX-Stelle, als es eben bei deren Zweideutigkeit möglich war.

Was ergibt sich nun aus der LXX-Fassung von Ex 12, 16 für die *opera-servilia*-Regel? Wir müssen sagen: von ihrem Standpunkt aus ist die LXX ebenfalls konsequent. Aus irgendwelchem Grund haben die LXX-Übersetzer den an sich klaren Sinn des TM, den der hl. Hieronymus und andere Übersetzer doch richtig erfaßt haben, offenbar nicht so verstanden, wie er gemeint ist: „nur was jeder zur Nahrung braucht, das darf von euch zubereitet werden". Welches mag dieser Grund gewesen sein? Vielleicht ein sehr naheliegender. Viel-

[70] B r o o k e - Mc L e a n z. St. — Fr. F i e l d, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, Oxonii 1875, z. St.

[71] Adv. Jud. c. 4 (PL 2, 605); Adv. Marc. 4, 12 (PL 2, 385; CSEL 47, 452 f).

[72] De Exodi lect. tr. X, l. 8, v. 1—12 (PL 20, 912; CSEL 68, 92, Z. 10 ff); De Paralytico tr. XI, s. 9 (PL 20, 922; CSEL 68, 104, Z. 76 ff).

[73] De civ. Dei 22, 30 (PL 41, 804; CSEL 40, 669, Z. 10 ff).

[74] Bd. I z. St. (S. 158).

leicht hat der betreffende Übersetzer versehentlich statt *ye'akel* auch im zweiten Glied des Satzes *ye"aseh* gelesen, zumal da es im ersten und dritten Glied tatsächlich steht. Dadurch wurde der naheliegende Sinn aber verdunkelt. Doch zum Glück ließ sich durch das Wort ψυχή, das ja das hebräische *nefeš* gut wiedergibt, diese Dunkelheit so überbrücken, daß ein Widersinn ausgeschlossen war und nur eine Doppelsinnigkeit zurückblieb.

Tatsache ist, daß die Fassung von Ex 12, 16, wie sie die LXX und die Vetus Latina bietet, einer allegorischen Auslegung und Deutung mehr entgegenkommt als die Fassung des TM. Im Deutschen müßte man sich notwendig für die eine oder andere entscheiden. Übersetzt man *nefeš*- ψυχή mit „Leben", dann hat man die wörtliche Auffassung des TM gewählt: „nur was jeder zur Nahrung (zum Leben) braucht, das darf von euch zubereitet werden"; übersetzt man aber mit „Seele", dann hat man sich damit schon für einen mehr geistigen Sinn entschieden: „nur was der Seele nützt, darf von euch getan werden". An sich bleibt der griechische Text in Schwebe: „Alles, was für ein Lebewesen getan wird (für das leibliche Leben oder für die Seele), das allein darf von euch getan werden".

Es ist nun einleuchtend, daß in der Folgezeit nicht leicht Ex 12, 16 in dieser Doppelsinnigkeit bleiben konnte. Man mußte sich entscheiden — und entschied sich selbstverständlich nach dem Axiom: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, zu deutsch: Wie der Schelm ist, so denkt er.

Diese Erwartung findet tatsächlich in der Geschichte der Exegese von Ex 12, 16 eine überraschende Bestätigung. Bekanntlich gibt es seit alters zwei Richtungen in der Exegese: die Literalexegese, die dem Wortsinn nachspürt, und die allegorische Exegese, die mehr dem tieferen, dem verborgenen Sinn nachgeht. Natürlich hat jede echte Exegese notwendig von beiden Arten etwas, wenn auch in anderer Betonung. Aber nicht nur Ex 12, 16 wird verschieden ausgelegt, je nach der Art von Exegese, die einer als Maßstab anlegt, sondern auch die bisher erarbeitete *opera-servilia*-Regel, soweit sie der Exegese aufgefallen ist.

Wie sieht die Literalexegese die *opera servilia*-Regel? Sie knüpft vornehmlich an den TM von Ex 12, 16 an und stellt fest, daß also wenigstens am Paschafest ausdrücklich das Bereiten des Essens erlaubt ist. Diese Erlaubnis überträgt sie nun auf alle übrigen Feste mit Hilfe eines Analogieschlusses. So ergibt sich für die Festtagsruhe die ausdrückliche Erlaubnis der Speisenbereitung und somit auch des Feuermachens.

Ganz anders bei der Sabbatruhe. Hier erinnern sich die Exegeten an das strenge Verbot von Ex 16, 23 anläßlich des Mannasammelns, ja nichts zu backen und zu kochen. Dazu kommt noch Ex 35, 3: das

Verbot des Feueranzündens. Auch diese beiden Verbote werden (mit Recht) als für jeden Sabbat gültig gedacht. Das ist also der eine Unterschied zwischen Festtagsruhe und Sabbatruhe. Einen anderen, formelhaften Unterschied stellte das Gesetz selbst auf in der *opera-servilia*-Regel: An Festen sind alle *mela'kot "abodah* verboten, am Sabbat *kol mela'kah*, an Festen also die *opera servilia*, am Sabbat alle *opera*. So ergibt sich also eine doppelte Proportion, eine für die Praxis:

Sabbatruhe: Festtagsruhe = Kochverbot: Kocherlaubnis,

und eine als Gesetzesformel:

Sabbatruhe: Festtagsruhe = *nullum opus: nullum opus servile.*

Bald werden nun beide Proportionen kombiniert und so ergibt sich für die praktische Anwendung der beiden verschiedenen Ruheformeln bald eine neue Gleichung, die eindeutig und einigermaßen brauchbar war: Dem *opus servile* entspricht die Kocherlaubnis, m. a. W.: An den Festen ist genau so alles verboten wie am Sabbat, außer dem Speisenbereiten.

Während die Exegese vor der Mischna ähnliche Tatsachen einfach konstatiert und die Sabbat- und Festtagsruhe unverbunden nebeneinanderstellt, beginnt die rabbinische Exegese, die im Höchstmaße Literalexegese war, Kombinationen aufzustellen, Regeln zu schmieden, die dem Gesetz wie der Praxis in gleicher Weise entsprechen sollen. Es entwickelt sich der Urwald der rabbinischen Kasuistik der Sabbat- und Festtagsruhe. So ist es nicht zu verwundern, wenn gerade die Speisenbereitung in der Mischna eine besondere Rolle spielt[75]. Die Speisenbereitung bildet nicht nur in der Kasuistik den einzigen praktischen Unterschied zwischen Sabbat- und Festtagsruhe, sondern dieser Grundsatz wird auch klar ausgesprochen: „Der Feiertag unterscheidet sich vom Sabbat nur hinsichtlich der Speisenbereitung allein[76].

So klar und eindeutig nun dieser Grundsatz ist, so versagt er doch sehr oft. In der Einleitung zu dem hier zitierten Mischnatraktat Yôm Tôb heißt es in der Ausgabe von Sammter: „Der Feiertag unterscheidet sich vom Sabbat hauptsächlich dadurch, daß an ihm einige zur Speisebereitung erforderliche Tätigkeiten gestattet sind, die am Sabbat nicht verrichtet werden dürfen (Tr. Sabbat VII 2), insbesondere schlachten, enthäuten, kneten, kochen, backen. Andere, wie mähen,

[75] W. Nowack: Schabbat (Die Mischna, Übersetzung und ausführliche Erklärung II, Seder Moed, 1. Tr.), Giessen 1924, S. 68f; vgl. die Kapitel 3. 8. 10. 14. 20. 22. — W. Nowack, 'Erubin (ebd.), Giessen 1926. *"Erubin* bedeutet die Vermischung verschiedener Gebiete mittels Speisen, die Tags zuvor hingetragen werden.

[76] A. Sammter, Traktat Yôm Tôb (Die sechs Ordnungen der Mischna, 6 Bde. Wiesbaden 1927—1933), S. 377.

dreschen, mahlen, sieben, jagen bleiben verboten, wenn sie auch zur Beschaffung der Nahrung für den Feiertag notwendig wären. Wieder andere, wie seihen, auslesen, zerstoßen, Holz spalten, Messer schleifen sind in der gewöhnlichen Weise untersagt, in einer von dem werktätigen Verfahren abweichenden Art erlaubt. Das Feueranzünden und der Transport auf öffentlichem Gebiet sowie aus privaten in öffentliches und umgekehrt ist auch dann gestattet, wenn es nicht dem Zwecke der Speisenbereitung dient. Ein klares, konsequent durchgeführtes Prinzip läßt sich in diesen Bestimmungen nicht erkennen"[77]. Sammter stößt hier auf dieselbe Schwierigkeit, die Suarez, wie schon erwähnt, für die Sonntagsruhe ausgesprochen hat, wenn er fragt, nach welcher Regel die *opera-servilia*-Formel angewendet werden soll. Solange man nur materiell nach der Natur der Arbeit fragt und andere Rücksichten (wie den Zweck der Arbeit, der Ruhe, die persönliche Absicht und die Umstände) außer acht läßt, vermehrt man nur die Begriffe und die Regeln, ohne eine vernünftige Lösung zu fördern. Man beachte die Kette von Regeln:

Was ist an Festen verboten? Die *opera servilia!* Was gehört zu den *opera servilia?* Alles, außer was zum Kochen nötig ist. Wodurch wird aber das Kochverbot verletzt? Dafür gibt es wieder neue Regeln. Sammter führt Maimonides an (Hil. ,Yôm Tôb' I, 5):

„Alle Verrichtungen, die ohne Schaden für den Wohlgeschmack der Speise vor Antritt des Festes erledigt werden können, bleiben verboten, damit man diese Speisen nicht auf den Geschäftsfeiertag verschiebt und schließlich an einer würdigen Feier des Tages gehindert wird..." Er fügt aber gleich hinzu: „Leider reicht auch dieses vortreffliche... Unterscheidungsmerkmal nicht aus. So ist z. B. Fischfangen untersagt, Tiere zu schlachten erlaubt, obschon das Fleisch der Fische schneller als das der Rinder verdirbt"[78].

Auch die spätere Exegese geht diesen Weg und stößt auf dieselben Schwierigkeiten. Darüber berichtet D. Hoffmann in seinem Lv-Kommentar:

„Der erste und letzte Tag dieses Festes (Paschafest) soll besonders heilig gehalten und es sollen keine *mele'ket "abodah* an demselben verrichtet werden. Das Verbot der *m'a'* wird hier in Lv 23 sowohl als auch in Nm 28—29 bei jedem Feste, den Versöhnungstag ausgenommen, wiederholt. Wie ist der Ausdruck *m'a'* zu erklären? Raschi[79] meint, es werden darunter alle Arbeiten verstanden, die unaufschiebbar und als solche am *chôl ham.mô"ed* (Halbfeiertag = Wochentag zwischen dem ersten und letzten Tag eines Festes) gestattet sind. Es soll nun gesagt werden, daß am *Yôm Tôb* (Festtag) selbst solche Arbeiten nicht verrichtet werden dürfen... Ramban jedoch weist diese Erklärung zurück, indem er einwendet, es hätte dann am Sabbat und Versöhnungstage ebenfalls *kol mele'ket "abodah* verboten werden sollen. Ferner wäre dann für die Mittelfeiertage das

[77] Ebd. S. 359.

[78] Ebd.

[79] Raschi (aus Rabbi Salomon Jarchi, 1040—1105) war ein angesehener Rabbi in Frankreich, der wertvolle Kommentare zum AT geschrieben hat.

Verbot aller Arbeiten außer *dabar ha'abed*[80] ausdrücklich in der Thora gegeben, während es doch bei unseren Weisen für ausgemacht gilt, daß dieses nur ein rabbinisches Verbot ist ... Außerdem liegt nicht in dem Ausdruck *m'a'* der Begriff ‚ein unaufschiebbares Geschäft'. Ramban erklärt daher, daß unter *m'a'* alle Arbeiten, die nicht zur Bereitung von *'okel nefeš* (Essen für Lebewesen) dienen, zu verstehen sind. Die *mela'kôt 'okel nefeš* sind *mela'kôt hana'ah* (Arbeiten des Nutzens) und nicht *mela'kôt "abodah*. Es wird zum erstenmale beim Mazzotfeste ausführlich erklärt (Ex 12, 16); später aber wird diese Satzung in Kürze durch die Worte *kol mele'ket "abodah lo' ta"asu* vorgeschrieben ... Die Deutung, die Ramban gibt, ist dennoch die einzig richtige. Man muß nur hinzufügen, daß *m'a'* hier in Lv 23 und Nm 28—29 ein terminus technicus ist für alle Arbeiten außer *ôkel nefeš* (Speisenbereitung). Die Bedeutung dieses Terminus kann nach der ausführlichen Vorschrift in Ex 12, 16 nicht mehr zweifelhaft sein. Auch das Wort *"abodah* schließt die Bereitung der Nahrung aus, da diese wohl ein *mela'kah*, ein Werk, aber nicht *"abodah*, eine anstrengende Arbeit, genannt werden kann. Allerdings gibt es auch unter den am Festtage verbotenen Arbeiten solche, die nicht *"abodah* genannt werden können, und der Ausdruck *m'a'* ist, buchstäblich genommen, dem damit Bezeichneten nicht adäquat; allein die Thora sagt nicht, was keine *"abodah* ist, darf am Feiertage verrichtet werden, sondern nur, daß eine *m'a'* nicht getan werden soll. Es kann also *m'a'* als Beispiel für ‚alle Arbeiten, außer der Bereitung von Speisen' gewählt sein; dieser Ausdruck ist dann zum Terminus geworden."[81].

Auch die christlichen Exegeten nahmen vielfach Ex 12, 16 zum Ausgangspunkt, um auf die *opera-servilia*-Regel hinzuweisen. Eine solche Genauigkeit können wir natürlich nur von Literalexegeten erwarten. Solange die *opera servilia* nur Gegenstand der Allegorie waren, gab es für diese Überlegungen keinen Anlaß. Doch als die *opera servilia* (wie wir sehen werden, gerade mittels der Allegorie) in die kirchliche Sonntagsgesetzgebung eingedrungen waren, wurde auch die *opera-servilia*-Regel wieder beachtet. Ihre Exegese wurde aber der Moraltheologie der Sonntagsruhe dienstbar. Sie las nicht bloß aus dem heiligen Text heraus, sondern auch in ihn hinein. Als Beispiel sei eine Stelle aus dem Leviticus-Kommentar des Kardinals Cajetanus angeführt: *Non dicit* (Lv 23, 3): *‚omne opus servile', ut dicet in aliis festis; sed dicit: ‚omne opus', quia in die septimo etiam necessaria opera erant inhibita, ut scribere* (?), *vendere, emere et alia huiusmodi.* Zu Vers 7 schreibt er: *Omne opus servile non facietis in eo. Ecce disparitas! In festivitate diei septimi inhibetur omne opus; in festivitatibus autem*

[80] *d'h'* bedeutet etwas, was verloren geht, verdorben wird. Die Stelle besagt also: „etwas, was verloren geht, d. h. eine solche Arbeit, durch deren Aufschiebung man Schaden erleiden würde, ist an den Mittelfeiertagen des Festes gestattet." So nach I. Levy-Fleischer, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim I, Leipzig 1876, S. 6.

[81] Hoffmann, Lv. II., S. 149 f. — Vgl. Cornelius a Lapide, Commentaria in Scripturam Sacram I, Paris 1868, z. St. (Ex 12, 16): *Sabbatum tamen erat sanctius, quia in eo non licebat cibos coquere nec ignem accendere, ut dicitur Nm 15, 32* (doch ist hier nicht vom Kochen, sondern nur vom Holzsammeln die Rede, was ja auch für den nächsten Tag geschehen konnte), *quod tamen omnibus diebus azymorum et quibuslibet aliis festis licebat.*

aliis inhibetur omne opus servile: licitum enim erat in aliis festivitatibus emere, vendere (?), coquere, scribere (?) et alia huiusmodi necessaria exercere et sola servitutis opera inhibita erant. Et appellantur servitutis opera mechanica et universaliter, quae propria videntur esse servorum[82].

Eine geschickte Verbindung zwischen den verschiedenen Rücksichten, die den Unterschied zwischen Sabbatruhe und Festtagsruhe begründen, namentlich zwischen der Speisenbereitung und Berufsarbeit stellt A. Ehrlich her[83]: „Während es Lv 23, 3 beim Sabbath und v. 28 beim Versöhnungstag *kol mela'kah* heißt, ist hier, wie auch vv. 25. 35. 36 nur *mele'ket "abodah* verboten. Letzterer Ausdruck bezeichnet speziell die Berufsarbeit oder alle Arbeit, wodurch man sich die Lebensmittel erwirbt, und schließt jede Verrichtung aus, die für deren Zubereitung erforderlich ist." Hier wird angedeutet, warum wohl in den heiligen Büchern die *opera servilia* und das Kochverbot in eine so nahe Beziehung zu einander gebracht wird.

Aus dem Gesagten erhellt die Bedeutung von Ex 12, 16 als Ausgangspunkt für eine nüchterne Literalexegese über die Sabbatruhe und Festtagsruhe und die für sie gebrauchten Gesetzesformeln. Hier liegt aber auch der Ausgangspunkt für die ärgste Kasuistik, die in der Mischna einen unerträglichen Höhepunkt erreichen sollte. Ansatzpunkt für diese literalexegetische und kasuistische Richtung ist also Ex 12, 16, und zwar im massoretischen Wortlaut.

Derselbe Vers ist aber auch der Ausgangspunkt für die gesamte allegorische Auswertung der Sabbatruhe und Ruheformel, was also in eine diametral verschiedene Richtung weist. Aber Extreme können oft sehr nahe beisammen wohnen, und sind in einem Ausgangspunkt immer beieinander, sonst wären es ja keine Extreme mehr. Jedoch geht die allegorische Deutung der *opera-servilia*-Formel nicht vom massoretischen Wortlaut von Ex 12, 16 aus, sondern, wie schon gesagt wurde, von der LXX-Fassung dieses Verses. Die so handgreifliche Erlaubnis zur Speisenbereitung wird gar nicht geahnt. Zunächst vielleicht nur durch einen Zufall, vielleicht durch ein Versehen, durch die Verschreibung eines hebräischen Abschreibers oder des griechischen Übersetzers. Nachdem nun einmal die an sich noch doppelsinnige Fassung der LXX gegeben war, konnte und mußte sich die Eigenart der allegorischen Deutung auswirken. Sie liebt das Wortspiel, sie kann ein Wort zu Tode reiten. In unserem Fall hat es ihr das Wort ψυχή angetan. Das kann natürlich nicht das konkrete Leben be-

[82] Caietani Cardinalis in S. Scripturam Commentarii I, Lyon 1639, S. 325; vgl. 209.

[83] A. Ehrlich, Randglossen zur hebr. Bibel, Leipzig 1908/1909, II, 82 (zu Lv 23, 7).

deuten, das Nahrung braucht, sondern es kann für einen platonisierenden Exegeten und Freund der Allegorie nur „Seele" heißen. Besonders unter dem Einfluß eines Philo kann es nicht anders sein. Wir können hier nicht auf die altkirchliche Exegese vorgreifen. Nur ein Vertreter dieser Richtung sei angeführt mit einem Wort, das diese Richtung beleuchtet: Was sagt Tertullian zu Ex 12, 16? „Alles das ist verboten, was in der Knechtschaft des Fleisches und der Sünde geschieht und nur das ist erlaubt, was zum Heile der Seele geschieht"[84]. Andere Vertreter dieser Richtung und ihr Einfluß auf den Weg der *opera servilia* werden uns im zweiten Teil beschäftigen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist wichtig: Von Ex 12, 16 gehen zwei Richtungen in der Beurteilung der *opera servilia* aus. Von dem massoretischen Text dieses Verses eine mehr literalexegetische Richtung, die zur Gleichung führt: *opus-servile*-Verbot ist gleich Sabbatverbot weniger Kochverbot. In dieser Reihe verbindet sich Ex 12, 16 mit Ex 16, 32, die einander bedingen und ergänzen. Und eine mehr allegorische Richtung, die von der LXX-Übersetzung von Ex 12, 16 ausgeht und zur Gleichung führen wird: *opus servile* ist gleich *peccatum*. In dieser Reihe wird sich zu Ex 12, 16, wie wir sehen werden, vor allem Jo 8, 34 gesellen.

5. Das altjüdische Schrifttum und die *opera servilia*. — Bisher wurde gezeigt, daß es in den mosaischen Büchern so etwas wie eine *opera-servilia*-Regel gibt, d. h., daß die Sabbatruhe mit einer anderen Gesetzesformel geboten wird als die Festtagsruhe. Nur für letztere gilt das ausdrückliche Verbot von *opera servilia*. Scheinbare Ausnahmen von dieser Regel erweisen sich bei näherer Untersuchung als eine Bestätigung.

Für die Geschichte des *opera-servilia*-Verbotes ist aber nicht nur das Sabbat- und Festtagsgesetz von Bedeutung, sondern auch die Sabbat- und Festtagspraxis. Es soll hier an einigen anderen Schriftstellen, ferner an Hand des altjüdischen Schrifttums untersucht werden, wieweit die im Gesetz deutlich gemachte Unterscheidung zwischen der Sabbat- und der Festtagsruhe auch in der lebendigen Tradition eingehalten wurde.

---

[84] Tertullian, Adv. Marc. IV, 12 (PL 2, 383 f; CSEL 47, 452 ff). Vgl. darüber Dumaine, Dimanche S. 925. — W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, mit Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des christlichen Dekalogs dargestellt, Göttingen 1929. S. 4 wird von Thomas Dumaine unrichtig abgeschrieben: nicht Hieronymus, sondern Tertullian war gemeint. — Man vgl. auch hier schon (später ausführlicher): Gaudentius Brix., De Ex. lect. VIII, 1 (PL 20, 912; CSEL 68, 92); ebd. n. 22 (PL 20, 918; CSEL 68, 99); derselbe, Tract. XI De Paralyt. n. 13 (PL 20, 923 ff; CSEL 68, 104 ff).

A. *Die Ruhepraxis an Sabbaten und Festen nach dem Zeugnis des AT*

Abgesehen von den schon dargebotenen Stellen der Hl. Schrift, besonders aus dem Pentateuch und aus den Propheten, ist m. W. von einer Festtagsruhe nirgends mehr die Rede; die Sabbatruhe wird indirekt noch öfter erwähnt, so besonders in den beiden Makkabäerbüchern. Die schon erwähnte Arbeit von Gächter faßt den Tatbestand zusammen: „In der Sabbatpraxis hat nach dem Gesagten eine Entwicklung, und zwar nicht zum Guten, stattgefunden. Die gesetzliche Seite des Sabbats aber ist sich immer gleich geblieben. Die auffallende Änderung hat nicht das Gesetz, wohl aber dessen Anwendung erfahren, indem es nach und nach dem Wandel der Kultur folgend die Handelstätigkeit in dessen Bereich zog"[85].

Sabbate und Feste werden unter verschiedenster Rücksicht des öfteren gemeinsam erwähnt (als *mo"adê:* Sabbat und Neumond: 1 Chr 23, 31; 2 Chr 2, 3; 2 Chr 8, 13; 31, 3; Neh 10, 33; Ez 45, 17; 46, 11; Jud 8, 6; Is 1, 13; Thr 2, 6; Os 2, 13; 4 Kg 4, 23; 1 Makk 1, 44; 2 Makk 6, 6 u. ö.), jedoch ist dabei kaum von der Arbeitsruhe die Rede, außer ganz indirekt, wie etwa Ez 44, 24: „Meine Gesetze und Gebote sollen sie an all meinen Festen beobachten und meine Sabbate heilig halten" oder in dem Gebot „Beobachtet meine Ruhetage!" (*'et šabbĕtotay tišmorû:* Lv 19, 30; 19, 3; 26, 2). So ist außerhalb des Gesetzes von der Festtagsruhe überhaupt kaum die Rede, von der Sabbatruhe nur sehr indirekt. Doch dürfte die Festtagsruhe weitgehend unter den Begriff der Sabbatruhe gefaßt worden sein, wenn dem Volke gepredigt wurde: „Beobachtet meine Ruhetage!"

B. *Das Buch der Jubiläen*[86]

Die apokryphe „Kleine Genesis", wie das Buch der Jubiläen sich vorstellt, ist ohne Zweifel noch vor der Makkabäerzeit anzusetzen. Denn das 1910 aufgefundene sog. „Sadokitische Werk" ist nach E. Meyer sicher noch vor das Jahr 170 zu setzen. „Daraus hat sich ergeben, daß die üblichen Ansätze für die Abfassungszeit der ältesten Stücke des Henoch und für die der Jubiläen und der Testamente der

[85] Gächter, Die Sabbatfeier, S. 30. — Vgl. auch Fr. Bohn, Der Sabbat im AT und im jüdischen Aberglauben.

[86] Ausgaben: E. Littmann, Die Pseudoepigraphen (E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT), Tübingen 1900. — P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum, übersetzt und erläutert, Augsburg 1928, 539—660.

Patriarchen beträchtlich zu spät sind. Auch sie stammen, da sie in dem neuen Text benutzt sind, aus derselben Zeit"[87].

Da das Buch der Jubiläen die Tendenz hat, all das hervorzuheben, was Israel vor seinen heidnischen Nachbarvölkern auszeichnet, so wird das Sabbatgebot als besonderer Ruhm des auserwählten Volkes gefeiert. „Und der Schöpfer segnete und er heiligte kein Volk noch Völker, Sabbat an ihm zu halten (nämlich am Sabbattag Gottes selbst), außer Israel allein; ihm allein gestattete er, zu essen und zu trinken und Sabbat an ihm zu halten auf der Erde" (II, 31). „An ihm hielten wir Sabbat im Himmel, ehe es allem Fleische gezeigt ward, an ihm Sabbat zu halten auf der Erde" (II, 17 f, 30; vgl. II, 19 ff; 31; L 10. Vor allem das II. und L. Kapitel sind ein Hoheslied auf den Sabbat und das Sabbatvolk). So sehr wird die Sabbatruhe betont, daß II, 25—57 und L 8 ff auf Sabbatschändung von neuem die Todesstrafe gefordert wird.

Wie ist nun das Verhältnis von Sabbat und Festen dargestellt? Der Sabbat selbst wird als Fest gepriesen, als ein Tag, „den Herrn, euren Gott, zu preisen, der euch den Festtag und den heiligen Tag gegeben hat" (L 9, auch 10: „an diesem Festtag"). Daher ist der Sabbat ein Tag der Freude, an dem sie essen und trinken sollen ... (II, 21, 31; L 9, 10). Ja, der Sabbat ist das Fest aller Feste. „Er ist heiliger als alle anderen Tage" (II, 26). „Heiliger und gesegneter als alle Jubeltage der Jubeljahre ..." (II, 30). Er ist der Festtag und der heilige Tag schlechthin (L 9). Von ihm aus erst versteht man die ‚Jubiläen' als die „Ordnungen der Zeit und die Zeit je nach der Einteilung ihrer Tage, die Einteilung aller Tage" (L 13, letzte Worte). Obschon die Jubiläen wiederholt die Sabbatheiligung durch Opfer und Gottesdienst betonen (L 9 ff), nimmt dennoch die Sabbatruhe einen viel wichtigeren Platz ein. Immer und immer wieder wird strengste Arbeitsruhe am Sabbat gefordert, und zwar oft mit denselben oder ganz ähnlichen Worten wie in der Thora selbst. „Und er gab uns zu einem großen Zeichen den Sabbattag, auf daß wir sechs Tage die Arbeit machten und am siebenten Tage Sabbat halten von aller Arbeit" (II, 17, 20). „Daß sie an ihm keine Arbeit verrichten und daß sie ihn nicht verunreinigen ..." (II, 26, 28). „Tut an ihm keinerlei Arbeit, ihr und eure Kinder und eure Knechte und eure Mägde und all euer Vieh ..." (L 7; vgl. 9). „Denn groß ist die Ehre, die Gott Israel erwiesen hat, daß sie an diesem Festtage essen und trinken und sich sättigen und an ihm ruhen von aller Arbeit, die zu menschlicher Arbeit gehört ..." (L 10).

---

[87] E. Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus, eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit (Abhandlungen der preuß. Akad. d. Wiss.), Berlin 1919, S. 62.

Wie die Thora neben dem eigentlichen Sabbatgesetz auch einzelne Sabbatverbote kennt, die das Ruhegebot verdeutlichen, so auch das Buch der Jubiläen. Vielfach geht der Verfasser der Jubiläen noch über die biblische Kasuistik hinaus und zeigt so, wie sich die Handhabung der Sabbatruhe verschärft. So verbietet er am Sabbat den ehelichen Verkehr (L 8), das Kriegführen (L 12), das Reisen zu Schiff (ebd.). Ebenso wird das Fastenverbot, das vorher wohl schon praktisch gehalten wurde (Judith 8, 6), ausdrücklich als Gesetz aufgestellt (ebd.).

Da der Sabbat als das Fest der Feste gilt (II, 26), so kann es nicht wundernehmen, wenn in seinem Lichte auch die anderen Feiertage Israels wärmstens empfohlen werden. Während die Kapitel II und L fast ganz vom Sabbat handeln, werden die übrigen Feste nur im Rahmen dieser Kapitel mitbehandelt. So sollen sie an der Ehrwürdigkeit und am Glanz des Sabbats teilhaben, jenes Sabbats, der nach II, 30 allein ein Fest ist, das auch im Himmel gefeiert wird, während alle anderen Feste von der Erde stammen, freilich von ihren Größten, von einem Abraham, Noe, Moses. Damit die Feste Israels in ein möglichst helles Licht rückten, wurde ihre Einsetzung und Erstbegehung den großen Patriarchen zugeschrieben; der Sabbat aber stammt von Gott selbst und ist von Gott auch erstmalig gefeiert worden (II, 18, 30). Während der Sabbat den Festen Glanz und Würde verleiht, empfängt er von ihnen nichts. Von einer Arbeitsruhe an Festen wird nie ausdrücklich gesprochen. So dürfte wohl auch hier die Sabbatruhe die Feste beherrschen und die Festtagsruhe kaum als etwas Eigenständiges betrachtet worden sein.

Obschon die Jubiläen betonen, der Sabbat sei auch zum Essen und Trinken und sich Sättigen gegeben worden (II, 21; L 9, 10), ist es dennoch wie in der Thora verboten, am Sabbat selbst die Speisen zu bereiten. „Tue kund und sage den Kindern Israels die Rechtsbestimmung dieses Tages, und daß sie an ihm Sabbat halten sollen und ihn nicht verlassen in der Verirrung ihrer Herzen, daß er nicht dazu da sei, an ihm Arbeit zu verrichten, die sich nicht geziemt, nämlich an ihm ihren eigenen Willen zu tun, und daß sie an ihm nicht irgend etwas zubereiten, was gegessen und getrunken wird, noch Wasser schöpfen, noch an ihm irgend etwas, was getragen wird, zu ihren Türen herein oder hinaus tragen, was sie sich nicht zubereitet haben in den sechs Tagen als Arbeit in ihren Wohnungen" (II, 29). „Und auch, wer Feuer anzündet, und ... jedermann, der jemand schlachtet oder tötet, und auch wer ein Tier oder einen Vogel schlachtet, und auch wer etwas fängt, sei es Feldtier oder Vogel oder Fisch ..." (L 8). So ist am Sabbat weder das Fasten noch das Kochen erlaubt. Diese Regel bleibt bestehen und diese und ähnliche Einzelvorschriften finden sich auch in der Mischna.

Die Sabbatvorschriften der Jubiläen verraten schon eine übertriebene Härte; sie sind aber noch getragen von einer wahren Liebe zum Gesetz und zeigen teilweise eine echte, religiöse Auffassung des Lebens und der Bedeutung des Gottesvolkes.

C. *Das Sadokitische Werk*

Ein ähnliches Bild von der Sabbat- und Festtagsruhe wie es die Jubiläen zeigen, ergibt eine von S. Schechter 1910 in der Synagoge von Alt-Kairo aufgefundene jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit, das sog. Sadokitische Werk oder „Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus"[88]. „Eine unbefangene Interpretation der neuen Texte ... läßt über ihre Entstehungszeit keinen Zweifel. Die Gründung der neuen Gemeinde, ihr Auszug aus Jerusalem und die Abfassung der Mahnrede und des Gesetzbuches fällt kurz vor das Jahr 170/169 v. Chr., in dem Antiochos Epiphanes zum erstenmal entscheidend in Jerusalem eingriff. Die Texte sind dann überarbeitet und erweitert worden ..."[89]. Bei Riessler trägt das 13. Kapitel die Aufschrift: „Vom Sabbat". Es steht im zweiten Teil der gefundenen Blätter, nämlich im Gesetzbuch. „In den kultischen und Reinheitsgeboten gelangen die Sonderanschauungen der Gemeinde zum Ausdruck ... Aber sie stehen durchaus auf dem Boden des orthodoxen Judentums, und zwar mit besonders ausgeprägtem Rigorismus, so daß sie ... in manchen ... Geboten über das hinausgehen, was allgemein anerkannt und befolgt wird"[90]. Das zeigt sich besonders in den minutiösen Sabbatgesetzen, die an Strenge das Buch der Jubiläen noch übertreffen und somit ganz in der Richtung zur Mischna liegen. „Am sechsten Tag soll niemand mehr eine Arbeit verrichten von der Zeit an, wo die Sonnenscheibe noch fern von dem Tor ist ihrer Fülle ... Am Sabbat soll niemand ein törichtes oder unnützes Wort reden. Er soll seinem Nächsten nicht leihen! Er soll nicht rechten über Vermögen oder Profit! Er soll nicht über Geschäfte und Arbeiten reden, die am nächsten Tag zu machen sind ...! Niemand soll am Sabbat etwas anderes essen, als was vorbereitet ist oder auf seinem Felde zugrundegeht! Auch soll er nur im Lager essen und trinken!" (10, 14 ff)[91]. Diese Probe zeigt einerseits, wie sehr man sich schon in Einzelvorschriften ergeht, andererseits ist doch noch der Geist des Gesetzes, der Propheten und besonders des Buches der Jubiläen zu verspüren. Andere Beispiele aber verraten schon ganz den Geist des Rabbinismus

[88] Vgl. vorige Anm. — Riessler, Altjüd. Schrifttum, S. 920 ff.
[89] Meyer, Die Gemeinde, S. 62.
[90] Ebd. S. 51.
[91] Ebd. — Riessler, S. 934, v. 1—9.

mit seiner unsinnigen Gesetzesspalterei: „Wenn jemand unterwegs ist und absteigt, um zu baden, darf er trinken, wo er steht, aber nicht in irgend ein Gefäß schöpfen ... Ein zugeklebtes Gefäß soll man am Sabbat nicht öffnen ... Er darf am Sabbat in seinem Hause nicht Steine oder Erde aufheben. Der Wärter soll am Sabbat den Säugling nicht aufnehmen, um mit ihm aus- und einzugehen"[92].

Ja in mancher Hinsicht geht das Sadokitische Werk in seinen Sabbatvorschriften noch über die Zeugnisse der Evangelien und über die Mischna hinaus. „Niemand soll am Sabbat sein Vieh entbinden; und wenn es in einen Brunnen fällt oder in eine Grube, soll er es am Sabbat nicht heraufholen. Und wenn irgendein menschliches Wesen in einen Ort mit Wasser fällt, so darf er ihn nicht mit einer Leiter, einem Strick oder einem Gerät herausbringen. Am Sabbat darf niemand etwas auf den Altar bringen außer dem Brandopfer des Sabbats ..."[93].

Von den übrigen Festen ist kaum die Rede. Am Schluß wird nur auf das Buch der Jubiläen verwiesen: „Und die genaue Deutung ihrer Zeiten zum Zweck, dies alles Israel ins Gedächtnis einzuprägen, ist ganz genau erklärt im Buch der Zeitperioden nach ihren Jubeljahren, ihren Wochen"[94].

Der Gang der Entwicklung wird hier sichtbar: Der Sabbat tritt an die Spitze des Gesetzes. An ihm wieder ist die Ruhe die Hauptsache. Die Feste treten dem Sabbat gegenüber etwas in den Hintergrund. Eine eigene Festtagsruhe wird kaum erwähnt. Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen? G. Beer meint: „Der Sabbat wurde im Exil ein Ersatzmittel für die vielen Feste. Auf die sabbatalen Opfer mußte man freilich zunächst verzichten. Desto mehr war aber das Innehalten der Ruhe am Sabbat möglich und wurde jetzt noch mehr als zuvor Hauptsache des Tages."[95] Wenn auch die daraus gezogenen textkritischen Folgerungen unbegründet sind, so dürfte wohl diese Ansicht den Tatsachen entsprechen. In dieser Hinsicht ist gerade das Sadokitische Werk aufschlußreich.

D. *Philo von Alexandrien*

Wir kommen nun in die Zeit Christi. Es ist im Judentum die Zeit des Rabbinismus (200 v. Chr — 200 n. Chr). Es ist aber auch die Zeit des neuplatonischen Hellenismus, besonders bei den Juden der Diaspora. Die Sabbatpraxis dieser Periode ist schon zur Genüge dar-

[92] Meyer, S. 52; Riessler, v. 10—20.
[93] Meyer, S. 52f; Riessler, v. 22—27.
[94] Riessler, c. 20, v. 1.
[95] G. Beer, Schabbat (Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung 5), Tübingen 1908, S. 19.

gestellt worden, so daß wir uns vornehmlich auf das Verhältnis von Sabbatruhe und Festtagsruhe beschränken[96].

Philos Abhandlungen über den Sabbat und die jüdischen Feste gelten nicht wie im Buche der Jubiläen, im Sadokitischen Werk und in der Mischna der Literalexegese des Ruhegesetzes und der Praxis, sondern sie gelten mittels einer allegorischen Exegese fast ausschließlich deren weltanschaulichem Sinn. So kommt Philo weniger als geschichtliche Quelle für die Sabbatpraxis seiner Zeit in Betracht[97]. Um so wichtiger aber ist Philo als Anführer der allegorischen Exegese für die Geschichte des Verbotes der *opera servilia*. Denn der Einfluß Philos auf die Exegese der ersten christlichen Schriftsteller und Väter ist bedeutend[98]. Dieser Einfluß war vor allem formeller und methodischer Natur. Die alexandrinische Schule verdankt ihm ihre Methode. Der Barnabasbrief, die älteren griechischen Apologeten, besonders die beiden großen Alexandriner Clemens und sein Schüler Origenes sind stark von Philo beeinflußt. Ähnliches gilt auch von Eusebius von Cäsarea, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gaudentius von Brescia u. a.[99]. Als Beispiele inhaltlicher Beeinflussung in Bezug auf die Sonn- und Festtagstheologie der christlichen Theologen könnte vielleicht gelten das ewige Festefeiern des Weisen (des Christen) und die Frage, ob es ein *sacrilegium temporale* gibt[100].

Nach Philo ist auch der Alltag ein Fest. Er vertritt damit die kynisch-stoische Lehre, daß das wahre Fest die Freude an der vollkommenen Tugend sei, deren eigentlich nur Gott (De Cher. § 86) und von den Menschen nur der Weise, dieser aber beständig, fähig ist[101]. In De Legg. spec. II, 42—45 wird also von Philo im Anschluß an Lv 23, 2 ff zuerst der Alltag als Fest behandelt und dann erst der Sabbat. Das bedeutet einen gewaltigen Unterschied gegenüber den anderen altjüdischen Zeugnissen. Es ist klar, daß eine solche Auffassung einen größeren Auftrieb der allegorischen Verwertung des Sabbatgebotes und auch der der Festtagsruhe entsprechenden *opera servilia* bei den altkirchlichen Schriftstellern hervorbringen konnte als die kasuistisch-kleinliche Auffassung der apokryphen Bücher und der Mischna. Clemens von Alexandrien schreibt:

---

[96] Gächter, Die Sabbatfeier, S. 37—41; 45—50. — Vgl. Die Einleitungen zu den einzelnen Mischnatraktaten in den genannten Ausgaben.

[97] Gächter, Die Sabbatfeier, S. 37.

[98] P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Alttestamentliche Abhandlungen 1, 2), Münster 1908; C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des AT, in sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet, Jena 1875.

[99] Siegfried, S. 330—398.

[100] Philo, De Legg. spec. 1. II, § 39 (Cohn, Werke II, 120).

[101] Ebd. und Anm. 4. — Vgl. J. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, S. 105—110.

„Deshalb schaut sich der Gnostiker (der wahre Weise) nicht nach einem bestimmten Platz oder einem auserlesenen Heiligtum und auch nicht nach bestimmten Festen und nach Tagen um, die aus den übrigen ausgesondert sind, sondern er verehrt Gott sein ganzes Leben lang an jedem Ort... Wir bringen also unser ganzes Leben wie einen Festtag zu; und da wir überzeugt sind, daß Gott überall und allenthalben zugegen ist, preisen wir ihn, während wir unser Feld bebauen, und singen Loblieder, während wir zur See fahren, und führen auch sonst unser ganzes Leben in Dank gegen Gott"[102].

Welches ist nun die Eigenart Philonischer Exegese des Sabbat- und Festtagsgesetzes? Ein Beispiel soll sie beleuchten. In der ‚Vita Mosis' zeigt Philo des Moses geniale Gesetzgebung gerade am Sabbatgebot. Er schreibt:

„Wer z. B. hielte nicht den bekannten heiligen Sabbat in hohen Ehren? Rast von Mühen und Erholung sich selbst und seiner Umgebung, nicht Freien nur, sondern auch Sklaven, ja noch mehr, auch den Lasttieren gönnend. Denn die Ruhe von Arbeit naht sowohl jeder Herde als auch allen den Wesen, die für den Dienst des Menschen, wie Sklaven für den Dienst ihres natürlichen Herrn geschaffen sind; ja sie naht auch Bäumen und Gewächsen jeder Art; denn nicht ein Reis, nicht ein Zweig, ja nicht einmal ein Blatt abzuschneiden oder irgend eine Frucht zu pflücken ist erlaubt, sondern alles ist an jenem Tage aus dem Dienst entlassen und genießt gewissermaßen Freiheit; denn auf die seltene Anordnung hin rührt sie niemand an"[103].

Hier tritt uns ganz fein die äußerst rigoristische Kasuistik jener Zeit entgegen, von der sich im Gesetz nichts findet, die aber Philo hier in das Gesetz hineininterpretiert, um sie allegorisch desto besser auswerten zu können: „Nicht einmal ein Blatt abzuschneiden, ist am Sabbat erlaubt." Philo erscheint hier ganz als Kind seiner Zeit, beeinflußt von jenem Geiste, wie er uns im Buche der Jubiläen, im Sadokitischen Werk und in der Mischna entgegentritt. Wie ein Kind fügt er sich dieser Sklavenmoral, die immer drückender wird. Keine Stelle in seinen Werken, die ein Aufbäumen dagegen verraten würde, obschon er es sich zur Aufgabe gesetzt hat, die Thora und die jüdischen Bräuche gegen den Spott der Heiden zu verteidigen und den aufgeklärten Hellenisten verständlich, ja annehmbar zu machen. Oft berichtet er von den Sabbatverboten, ohne sie jedoch als drückend darzustellen oder zu empfinden (De migr. Abrahae 91: Prozesse führen, aufbewahrtes Gut zurückverlangen, geliehenes Geld eintreiben)[104]. Philo sucht also den tatsächlichen Einrichtungen des Judentums seiner Zeit gerecht zu werden. Aber sein spekulatives

[102] Clemens Al., Stromata 7, 7 (PG 9, 450; GCS Clemens 3, 27, Z. 12 ff). — Über das immerwährende Festefeiern vgl. auch Epistula Barnabae XV, 8 f; Ignatius, Ad Magnes. 9 (Funk II, S. 124 f); Origenes, Contra Cels. VIII, 22 (PG 11, 1550; GCS Orig. II, 239); In Num. hom. 23, 3 (PG 12, 748 f; GCS Orig. VII, 2, 214); Chrysostomus, In Matth. hom. 39 (PG 57, 435 ff).

[103] Philo, Vita Mosis II, 21 f (Cohn, Werke I, 302 f).

[104] Cohn, Philos Werke V, 176. — L. Cohn-P. Wendland, Philonis Al. opera, quae supersunt, Berlin 1896 ff, II, 286. — Vgl. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, S. 105.

Genie, beeinflußt von der platonischen Philosophie, versucht das schier Unmögliche, diesem entgeistigten Gesetzesmaterialismus einen neuen Geist einzuflößen oder vielmehr, mit Hilfe der Allegorie und mit dem Rüstzeug der kynisch-stoischen Weltanschauung und Philosophie ihn aus all diesen kleinlichen Vorschriften noch herauszufinden. Wie geschickt er dabei zu Werke geht, hat das angeführte Beispiel gezeigt. Es ist die große Idee der Freiheit für Mensch, Tier und selbst die Pflanze, ja die ganze Natur, die es ihm ermöglicht, selbst einem so kleinlichen Verbot, wie es das Ähren- und Blätterabreißen ist, als Philosoph und Weiser noch einen Sinn abzugewinnen[105]. So macht er es auch mit anderen Einzelvorschriften, wie z. B. mit dem Verbot des Feueranzündens. „Es ist verboten, an diesem Tage (am Sabbat) Feuer anzuzünden, da dies der Ursprung und Keim der Beschäftigungen des praktischen Lebens ist. Denn ohne Feuer ist keine der Arbeiten ausführbar, die zur Herstellung des notwendigen Lebensbedarfes dienen" (De Legg. spec. II, 65). So baut er auf dieses eine Verbot eine ganze Sozial- und Wirtschaftslehre auf. Freilich hat Philo diese Idee vielfach nicht selbst erfunden. Er stand unter einem doppelten entgegengesetzten Einfluß: Unter dem Einfluß des orthodoxen Judentums rabbinischer Prägung und unter dem vielleicht noch stärkeren Einfluß der kynischen Lebensauffassung und neuplatonisch-stoischen Philosophie. „Philo hat in seiner Behandlung des Alltags zwei Quellen in recht selbständiger Bearbeitung zu einer Abhandlung verschmolzen, die beim ersten Lesen zweifellos einen ziemlich einheitlichen Eindruck macht, aber bei genauerem Hinsehen doch Risse zeigt"[106]. Auf diese Weise gefällt Philo weder den Rabbinen ganz noch den Philosophen und ist in vielem ein einsamer Wanderer. Doch lebt er in der alexandrinischen Schule weiter und in ihr und durch sie übt er noch auf die Nachwelt einen großen Einfluß aus.

Philo ist also Synkretist und Vermittler von Extremen. So versteht er es, eine kleinliche Sabbatkasuistik der Rabbinen als kosmische Freiheit annehmbar zu machen. Er war Idealist und Liberaler, der allen gerecht zu werden suchte. Seine Weltanschauung ist ein religiös gefärbter und sozial verbrämter Humanismus. Ihn trägt er ganz besonders in die Sabbat- und Festtagslehre seines Volkes hinein. Wenn man die Sabbatruhe, und später die Sonntagsruhe, s o z i a l zu deuten suchte, so dürfte Philo nicht ganz unschuldig daran sein. Moses ist ihm vor allem der große Wohltäter der Menschheit. Diesen humanitären Maßstab konnte Philo auch an kleinste und kleinliche Sabbatvorschriften anlegen. In diese Richtung mag ihn auch der Spott der Heiden gedrängt haben, den er unwirksam zu machen suchte. So

[105] Vita Mosis II, 21 (Cohn, Werke I, 302).
[106] H e i n e m a n n, S. 110; auch 137–154 (Philon und seine Quellen).

schreibt er in De Legg. spec. § 60 vom Sabbat: „An ihm ist die Enthaltung von jeglicher Arbeit vorgeschrieben, nicht etwa weil das Gesetz zu Leichtsinn erziehen will, sondern ... um den Druck der beständigen, ununterbrochenen Arbeit zu lindern und den Körper durch Gewährung einer gemäßen Erholungszeit zu gleicher Arbeitsleistung neu zu stärken."[107]

So geht es Philo im Gegensatz zu den Rabbinen nicht um das Ruhegebot als Gebot, sondern um seinen tieferen Sinn, den er als Allegoriker zu erspüren sucht, und um seine Vorteile, die es für ihn, den Humanitätsapostel, birgt. Während die Rabbinen sagen: „Der Alltag bereitet den Sabbat vor", sagt Philo: „Der Sabbat bereitet den Alltag vor".

Um der Allegorie willen, vertieft sich Philo in den Umstand, daß der Sabbat der siebente Tag ist. Unzählige Male spricht er vom Geheimnis der heiligen Siebenzahl (De Legg. spec. II, 39 ff; 56—59; Weltschöpfung 90—127). Um dieser allegorischen und besonders humanitär-sozialen Interessen willen widmet er auch den übrigen Festen seine volle Aufmerksamkeit. Das gilt besonders vom großen Versöhnungstag, von dem er nachweist, daß er gerade als großer Buß- und Sühntag ein besonderes Fest der Seele ist (De Legg. spec. II, 193—203; Werke II). Er spricht geradezu von einem Fest des Fastens. Diese Ausführungen liegen ganz in der Linie der allegorischen Deutung des LXX-Textes von Ex 12, 16. In einem Gedankengang, den wir im zweiten Teil der Arbeit bei geistesverwandten Väter-Exegeten wiederfinden werden, schreibt Philo: „Fasten erzeugt Selbstbeherrschung und wappnet gegen die Lust."[108] „Man soll fasten, damit man den ganzen Tag mit Gebet verbringen kann."[109] Nach einer weiteren Deutung des Versöhnungstages als Schule der Selbstbeherrschung gerade während der Erntezeit, wo an allen guten Dingen Überfluß herrscht (ebd. 197 ff), erklärt er noch den Zeitumstand allegorisch, daß der Versöhnungstag am zehnten Tag des siebenten Monats zu feiern ist. „Sieben ist die heilige Zahl und zehn ist die Zahl der Vollkommenheit. Für den Tag dieser Vollkommenheit ist das Fasten angeordnet mit Rücksicht auf die Ernährung des Vollkommensten in uns (nämlich des Geistes): niemand glaube also, der Hierophant (Moses) habe das Hungern, das unerträglichste aller Übel, empfehlen wollen ... (nicht das Hungern des Leibes hat er befohlen, sondern das Gedeihen und Pflegen des Geistes), denn nur bei der Unterbrechung des Nahrungsstromes kann der Geist frei arbeiten."[110] So spielt also am Sabbat und an den Festen auch nach Philo die Nahrungsfrage eine Rolle, aber ganz anders als

[107] Cohn, Werke II, 125.
[108] De Legg. spec. II, 193 ff (Cohn, Werke II, 161 f).
[109] Ebd. II, 196 (Werke II, 162).
[110] Ebd.

bei den Rabbinen. Bei diesen bildet sie den Hauptpunkt der Kasuistik, weil sie einen konkreten Anknüpfungspunkt für dieselbe bietet. Philo interessiert sich nicht für die Kasuistik; ihn fesselt die Nahrungsfrage nur in ihrer Bedeutung für die Feste des Geistes. Denn er weiß als echter Platoniker: „Wenn die Sinne wachen, dann schläft der Geist“[111], und umgekehrt, wenn den Sinnen Nahrung entzogen wird, dann erwacht der Geist. Hier schöpft Philo besonders aus platonisch-neupythagoreischen Quellen, von denen vielfach auch altkirchliche Schriftsteller und Väter beeinflußt werden[112]. Wenn diese also Ex 12, 16 und die *opera servilia* in verwandter Weise deuten, so tun sie es, entweder unter direktem Einfluß der allegorischen Vorliebe von Philo, oder weil sie aus denselben Quellen schöpfen, oder weil sie wenigstens mit ihm geistesverwandt sind. Fortan bleibt der Versöhnungstag das Fest des Fastens, der Tag des Fastens[113].

Wir sahen im vorausgehenden, wie unfruchtbar eine sinnentbundene, rein kasuistische Ruheformel sein kann und wie wenig sie befriedigt. Philo geht einen anderen Weg. Seiner Art entsprechend, sucht er den Sinn und Zweck der Arbeitsruhe zu erfassen und von ihm aus eine Regel aufzustellen. Wie gut ihm das gelungen ist, soll folgende Stelle aus dem Leben des Moses zeigen:

„Aus diesem (vorher geschilderten) Grunde verfügte der in allem große Moses, daß die Bürger seiner heiligen Gemeinschaft der Ordnung der Natur gemäß den Sabbat als Volksfest feiern durch Heiterkeit und Frohsinn und durch Enthaltung von Feldarbeiten, von gewerblicher, auf Gewinn bedachter Tätigkeit und von allen Beschäftigungen zur Beschaffung der Lebensbedürfnisse, durch friedliches Verhalten und Loslösung von jeglicher mühsamen und ermüdenden Sorge. Ihre Muße sollten sie aber nicht wie manche den Scherzen oder den Tändeleien, den Darbietungen von Possenreissern oder Tänzen widmen, um welche die Schauspielwütigen sich quälen und zu Tode hetzen und so vermittels der hervorragendsten Sinne, des Gesichtes und des Gehörs, die zur Königin geschaffene Seele zur Sklavin machen, sondern lediglich der Beschäftigung mit der Philosophie.“[114]

Wahrlich eine Umschreibung der Sabbatruhe, wie sie idealer auch für die Sonntagsruhe kaum gegeben werden könnte. Hier wird wirklich geradezu vollständig und doch formelhaft das ausgesprochen, was die *opera servilia* besagen sollten, aber nicht zu besagen vermögen. Dieser Passus aus Philo wäre wert, in die Handbücher der Moral aufgenommen zu werden.

Wie Philo über den Sabbat dachte und über sein Verhältnis zu den anderen heiligen Tagen seines Volkes, zeigt er dort am blutvollsten,

---

[111] Leges alleg. II, 25.

[112] Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung, S. 132.

[113] Philo dürfte der erste sein, der den Versöhnungstag so nannte. So hieß er fortan und war als Tag des Fastens auch den Griechen bekannt. Vgl. Josephus Flav., Contra App. II, § 282; Antiqu. III, § 240. — Apg 27, 9.

[114] Philo, Vita Mosis II, 209 ff (Cohn, Werke I, 346 f).

wo er diese heilige Vätertradition tödlich gefährdet weiß. In seinem Werke über die Träume berichtet er folgenden Vorfall:

„Jüngst, vor nicht langer Zeit, lernte ich einen Mann kennen, einen höheren Beamten, der, als er die Leitung und Verwaltung Ägyptens übernommen hatte, unsere alten Gebräuche umzustoßen und besonders das heiligste und ehrfürchtigste Gesetz über den Sabbat aufzuheben gedachte und dazu zwang, an diesem Tage knechtische Dienste zu leisten und auch anderes gegen die bestehende Sitte zu tun, in dem Glauben, das werde der Anfang anderweitiger Änderung und Überschreitung von allem sein, wenn er die von den Vätern übernommene Sitte des Sabbats abschaffen könnte."[115]

So ist dem Alexandriner Philo die Sabbatruhe zugleich die Grundlage echten Volkslebens, Kernstück seiner väterlichen Religion und Herzstück seiner philosophischen Anliegen. Gewiß eine große und würdige Auffassung!

E. *Flavius Josephus*

Wenn auch Josephus von dem um eine gute Generation älteren Philo nicht wenig beeinflußt wurde, so entspricht doch das Bild, das uns seine drei Hauptschriften von der Sabbat- und Festtagsruhe bieten, mehr dem Buche der Jubiläen und dem Sadokitischen Werke. Das Sabbatgebot spielt bei ihm eine große Rolle. Über die unzähligen Sabbatstellen bei Josephus wurde schon viel gearbeitet. Im Mittelpunkt steht die Sabbatruhe, für die Gn 2, 1—3 den Ausgangspunkt bildet[116]. Wie Philo führt Josephus den Dekalog mit Zählung der einzelnen Gebote an. Während aber Philo das Sabbatgebot an dritter Stelle erwähnt (so wie später der hl. Augustinus)[117], bringt es Josephus als viertes Gebot des Dekalogs (so wie später Origenes): „Das vierte (Gebot lehrt uns), daß man jeden siebenten Tag heilig halten und an ihm von aller Arbeit ruhen soll"[118]. Immer wieder hebt er den tieferen Sinn dieses Gebotes hervor, so wenn er in seinen Altertümern Nikolaus an Agrippa folgende Erklärung abgeben läßt: „Wir machen auch aus den Vorschriften, nach denen wir unser Leben einrichten, und die für unsere Frömmigkeit und unser gutes Benehmen gegen unsere

[115] Philo, De somniis II, § 123 (Werke VI, S. 236; Opera III, 278). — Philo verwendet hier in Verbindung mit dem Sabbatgesetz jenes gleiche καταλύειν, das Mt 5, 17 von Christus für das ganze Gesetz verwendet wird. Vgl. auch Joseph Flav., Bell. jud. VII, 3, 3 (B. Niese, Flavii Josephi opera VI, 578, v. 11). — Ph. Kohut, Flavius Josephus' Jüdischer Krieg, Linz 1901, S. 153.

[116] Vgl. Antiqu. I, 1, 1 (Niese, Opera omnia I, 10; H. Clementz, Des Fl. Josephus jüdische Altertümer I, 152). — Ähnlich war es in den Jubiläen II, 17, 21, 30; Philo, De decal. 96, 100 f (Werke I, 393 ff).

[117] Philo, De Legg. specc. II, § 39 ff; Augustinus, Quaest. in Hept. II, 71 (PL 34, 620 ff; CSEL 28, 136, Z. 14 f); Sermo 9, 5 (PL 38, 79 ff); Ep. 55 XI, 20 (PL 33, 213; CSEL 34, II, 190 f).

[118] Josephus Flav., Ant. III, 5, 5 (Niese I, 176; Clementz I, 152). — Vgl. Origenes, In Ep. ad Rom. II, 9 (PG 14, 892).

Mitmenschen Zeugnis ablegen, durchaus kein Hehl. Der siebente Tag ist bei uns zur Unterweisung in unseren Gebräuchen und Gesetzen bestimmt, damit diese Gesetze, durch deren Befolgung wir vor Sünden bewahrt bleiben, ebenso wie alle anderen Vorschriften, gehörig beobachtet werden."[119]

Nicht nur die gesetzliche Seite der Sabbatruhe wird von Josephus berücksichtigt, sondern er bringt auch unzählige Beispiele ihrer Beobachtung. Gegen Apion definiert er sie einmal als *ἀνάπαυσις ἀπὸ παντὸς ἔργου*[120]. Er kennt also die allgemeine Ruheforderung und betont sie[121]. Am häufigsten bringt er das klassische griechische Wort für die sakrale Arbeitsruhe, das der profanen Gesetzessprache entnommen ist, nämlich *ἀργία* oder *ἀργή*, vom Zeitwort *ἀργεῖν*, nicht kontrahiert *ἀ(ν)έργεια*. Das Adjektiv *ἀργός* bedeutet einen, der nicht arbeitet oder nicht gearbeitet hat; *ἀργία* ist also die Untätigkeit, Ruhe, Arbeitslosigkeit, Arbeitsenthaltung. Im besonderen aber gilt es für die sakrale Arbeitsruhe in der griechischen Gesetzgebung bis auf unsere Tage[122]. Neben der allgemeinen Sabbatruhe erwähnt Josephus auch besondere Arten von Arbeitsenthaltung, so besonders die *ἀστράτεια*, das Verweigern des Kriegsdienstes am Sabbat, sei es direkt wegen des Kämpfens, das man für verboten hält, sei es indirekt, weil man sich weigert, den Sabbatweg zu überschreiten, Lasten zu tragen (nämlich die Waffen) u. a. m.[123]. Trotz dieser strengeren Möglichkeit hält es Josephus doch für gewöhnlich mit den Makkabäern, die 1 Makk 2, 41 erklärten: „Jeden, der uns am Sabbat bekriegt, greifen wir an. Wir lassen uns nicht umbringen wie unsere Brüder in der Höhle", und bringt auch Beispiele von Sabbatkämpfen[124].

Als Weiterführung der Sabbatkasuistik berichtet Josephus, über die Jubiläen und das Sadokitische Werk hinaus, das Verbot des Waffentragens am Sabbat (Ant. XIV, 10, 11 f) und das Verbot, Frieden zu schließen am Sabbat (Bell. J. IV, 2, 3). Beachtenswert ist auch seine Schilderung der Sabbatruhe der strengsten jüdischen Sekte, nämlich der Essener[125].

---

[119] Josephus Flav., Ant. XVI, 2, 4 (Niese IV, 10; Clementz II, 373).

[120] Josephus Flav., Contra Ap. II, 2 (Niese V, 57).

[121] Andere Umschreibungen sind zusammengestellt bei B. Brüne, Fl. Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griech.-römischen Welt und zum Christentum, Gütersloh 1913, S. 66.

[122] I. Pargoire, Argia: Dict. d' Arch. chrét. et de Liturgie I, 2803—2814.

[123] Josephus Flav., Ant. XII, 8, 4; XIV, 10, 12; Bell. II, 21; IV, 2, 3.

[124] Josephus Flav., Ant. XII, 6, 2; XIV, 4, 2 f; 10, 11 f; XVIII, 9, 2; Bell. I, 7, 3. — Gächter, Die Sabbatfeier 39 ff; Bohn, Der Sabbat im AT S. 68.

[125] Josephus Flav., Bell. jud. II, 8, 9 (Niese VI, 182; Kohut, Jüd. Krieg, S. 153); vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 4. Aufl., Leipzig 1907, 663. 666.

Von den einzelnen Festen seines Volkes berichtet Josephus im Anschluß an die Thora (besonders Ant. III, 10[126]). Auch die Festtagsruhe wird eigens erwähnt, und zwar, wie es scheint, ohne Beachtung der *opera-servilia*-Regel. Im Anschluß an den Bericht über die Einsetzung des Laubhüttenfestes (Lv 23, 33—44) schreibt er: „Am achten Tage aber sollten sie von aller Arbeit ruhen" *(ἀνίενται δὲ ἀπὸ παντὸς ἔργου κατὰ τὴν ὀγδόην ἡμέραν*[127], während es Lv 23, 36 doch heißt: *οὐ ποιήσετε πᾶν ἔργον λατρευτόν!* Ein andermal macht er eine grundsätzliche Bemerkung über die Festtagsruhe: „Überhaupt wird kein Fest gefeiert, an dem man nicht Brandopfer darbringen und sich aller Arbeit enthalten müßte."[128]

Zusammenfassend können wir über Josephus sagen: Als Historiker berichtet er treu die Sabbat- und Festtagsgesetze der Thora und bringt viele Einzelheiten aus der Sabbat- und Festtagspraxis. Auch bei ihm beherrscht der Sabbat weitgehend die Feste und der Sabbat hinwieder wird ganz von der Sabbatruhe bestimmt. Die Festtagsruhe scheint er nicht von der Sabbatruhe zu unterscheiden. In der Kasuistik zeigt sich Josephus als Kind seiner Zeit. Was er von den Essenern, wie es scheint, anerkennend, berichtet, entspricht nicht nur der rabbinischen Sabbatpraxis seiner Zeit, sondern geht noch über die Forderungen der Mischna hinaus. In der tieferen Durchdringung der Sabbatruhe und in der Hervorhebung ihrer sozialen und humanitären Bedeutung scheint er besonders von Philo beeinflußt zu sein. Doch kann er auch aus selbständigen apologetischen Absichten diese Seite der Sabbatruhe hervorgehoben haben.

F. *Die Mischna*

Die Sabbatruhe nach der Mischna neu untersuchen zu wollen, hieße wohl Eulen nach Athen tragen. Es sei nur auf die ausführlichen Einleitungen zur Gesamtmischna wie zu den einzelnen Traktaten in den großen Mischnaausgaben hingewiesen[129]. So sehr die Mischna an sich auch vor allem Gesetzesauslegung und eine Konkordanz der verschiedenen Schulmeinungen sein möchte, so stellt sie doch fast nur einen unüberbietbaren Sammelpunkt kleinlichster Kasuistik dar, der in der Handhabung der Sabbat- und Festtagsruhe gipfelt. Dasselbe Bild entwerfen uns etliche Dezennien zuvor schon die vier Evangelien. Wie schon gesagt wurde, dürfte das Exil viel zu dieser Entwicklung bei-

[126] Clementz, Altertümer I, 175 ff.
[127] Ant. III, 10, 4 (Niese I, 207; Clementz I, 177).
[128] Ebd.
[129] Vgl. die großen Mischnaausgaben von Baneth-Cohn-Hoffmann-Sammter, Wiesbaden 1927—1933; von Beer-Holtzmann, Giessen 1912 ff; von Fiebig, Tübingen 1908 ff.

getragen haben. Durch die Entfernung vom Tempel und schließlich durch seine Zerstörung wurden die Feste, die ja vor allem im Schatten dieses einzigartigen Heiligtums gefeiert wurden, von selbst in den Hintergrund gedrängt und damit wuchs der Sabbat noch mehr an praktischer Bedeutung. An ihm wurde noch mehr als bislang die Ruhe zur Hauptsache. In der Mischna ist nun diese Entwicklung so weit vorgetrieben, daß sie kaum überboten werden kann, ja selbst für ihre letzten Vertreter schon so lächerlich wirkt, daß sie zu immer größeren Korrekturen und immer neuen Auswegen greifen, leider aber wieder im selben kleinkrämerischen Geist. Der ganze Traktat „Erubin", der mittels der sog. Vermischungen diese Korrektur vornehmen muß, bedeutet für die Mischna eine lächerliche Selbstkritik.

Die kleinlichen Sabbatvorschriften, etwa über den Sabbatweg, können nach dem Traktat „Erubin" dadurch unwirksam gemacht werden, daß man durch sog. Vermischungen eine andere Voraussetzung schafft, die nun nicht mehr unter das Gesetz fällt. Man vermischt zwei Gebiete, indem man schon am Tag zuvor eine Speise dahin trägt. Dadurch will man sagen, man gehöre selbst hin und kann folglich am Sabbat hinspazieren, auch wenn der Weg über einen Sabbatweg hinausgeht. Auch diese Speise, die man zum Zweck der Gebietsvermischung hinträgt, heißt "*erub*. Etwas Ähnliches gilt für die Festtagsruhe. Was für das Fest am Tag zuvor bestimmt wird, kann am Fest selbst zubereitet und gegessen werden. Ein Schaf, das am Rüsttag zum Schlachten ausersehen wurde, kann am Festtag selbst geschlachtet werden. So spielt das Eßbare wieder die schon bekannte Rolle gegenüber Sabbat- und Festtagsruhe.

Dieser zweiten Art von "*erubin* ist wieder ein eigener Traktat gewidmet, der Traktat „Yôm Tôb". Der Traktat heißt auch vom ersten Beispiel, das er bringt, „Beza" (Ei): „Ein am Feiertage gelegtes Ei, meint die Schule Schammais, darf gegessen werden; die Schule Hillels aber meint, es dürfe nicht gegessen werden" (I, 1).

Im Haupttraktat der Mischna „Schabbat" ist die Tatsache hervorzuheben, daß Nahrungsmittel und die Bereitung von Speisen eine besonders große Rolle spielen. Es wurde schon gelegentlich der Exegese von Ex 12, 16 gesagt, daß Speisenbereitung bald den praktischen Unterschied zwischen Sabbat- und Festtagsruhe abgab und daß sie nur am Sabbat strengstens untersagt war. Wir sahen auch schon in der Schule älterer und neuerer Exegeten, wie auch dieses an sich eindeutige Prinzip in der Praxis oft versagen mußte. So war denn gerade diese Regel für die Schriftgelehrten der verschiedenen Schulen der Hauptanlaß für ihre Spitzfindigkeiten, die in der Mischna und besonders im Traktat ‚Schabbat' gesammelt wurden. W. Nowack macht in der Einleitung (S 68) zu dem von ihm herausgegebenen Traktat

‚Schabbat' darauf aufmerksam, daß von den 39 Hauptarbeiten des 7. Kapitels sich die Arbeiten 1—11 auf die Zubereitung der Nahrung beziehen, ferner noch 25—31 auf die weitere Vorbereitung durch Schlachten usw., so daß fast die Hälfte dieser verbotenen Arbeiten sich auf die Speisenbereitung beziehen. Dazu kommen noch andere Kapitel, wie etwa das 3. über das so wichtige Warmhalten der Speisen für den Sabbat, das 8. über das Tragen von Lebensmitteln, das 10. und 14. über das Bereiten von Medizinen, wozu ja auch oft gekocht werden mußte, das 20. über das Seihen, das 22. über die Benützung und Behandlung auslaufender Flüssigkeiten. Dieser Überblick zeigt zugleich die kleinliche Art der Mischnaautoren, wie auch die Bedeutung, die Ex 16, 23 zusammen mit Ex 12, 16 für die Entwicklung der Sabbatruhe erhalten hat.

Die übrigen Traktate, die für unsere Untersuchung in Betracht kommen, gehen der Frage nach, welche unter den Festvorschriften sich ändern müssen, wenn ein Fest — und bei den länger dauernden ist das jedesmal der Fall — auf einen Sabbat fällt. Sie behandeln also das Verhältnis von Sabbatruhe und Festtagsruhe, bzw. Festarbeiten. Diese Traktate tragen meist den Namen des betreffenden Festes. So gibt es einen Traktat „Pesachim" (Ostern), der sich z. B. mit der Frage befaßt, wann das Arbeitsverbot am Rüsttage beginnt, wie sich die Bereitung des Osterlammes mit der Sabbatruhe vertrage, u. a. m. Der Traktat „Sukka" (Laubhüttenfest) streitet u. a. über Probleme wie: Feststrauß und Sabbatgebot, Bachweidenumzug und Sabbatruhe, Wasserspende und Sabbatruhe, Schaubrotverteilung und Sabbatruhe usw. Der Traktat „Rosch ha-schana" (Neujahr) hat ganz ähnliche Sorgen. Eine besondere Strenge offenbart der Traktat „Yôma" (Versöhnungstag). Seitdem die eigentliche Entsühnungszeremonie in Jerusalem unmöglich geworden war, wurde Fasten, strenge Arbeitsenthaltung und das Bußgebet an ihm mit besonderer Strenge gefordert. Im NT tritt er uns daher geradezu als „Tag des Fastens" entgegen (Apg 27, 9). Fiel er gar noch auf einen Sabbat, so wurde er doppelt streng gefeiert. Im 8. Kapitel dieses Traktates heißt es z. B. „Am Versöhnungstag ist es verboten zu essen, zu trinken, sich zu waschen, zu salben, die Sandalen anzulegen und den Beischlaf zu vollziehen." Bei Unglücksfällen darf man nur das Allernotwendigste helfen, z. B. nur so weit graben, bis man feststellen kann, ob der Verunglückte vielleicht schon tot ist, usw. Der gleichnamige Traktat fragt, was alles erlaubt und was verboten ist, wenn ein Sabbat in die Festwoche fällt. Der Rang der Feste wird am Sabbat gemessen und darüber streiten die einzelnen Schulen, welches Fest im Rang höher steht. Die Mischna stellt den Sabbat über alle Feste und die Sabbatruhe muß auch an Festen streng beobachtet werden, wenn sie auf einen Sabbat fallen.

Dem Geiste der Mischna tritt Christus in den Evangelien entgegen. Dieser Geist der Äußerlichkeit und des Gesetzesformalismus, wie ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten pflegten, steht zur allegorischen Auffassung des Sabbatgebotes in diametralem Gegensatz. Nachdem Christus mit diesem Geist so scharf abgerechnet hatte, kann es nicht wundernehmen, daß viele christliche Schriftsteller und Kirchenväter, wenn schon gewählt sein mußte, der allegorischen Richtung den Vorzug gaben. So dürfte der übertriebenen Sabbatkasuistik, wie sie in der Mischna gipfelt, für die weitere Geschichte des Verbots von *opera servilia* nur eine indirekte Bedeutung zukommen.

Eine Frage aber, die sich hier aufdrängt, hätte auch eine unmittelbare Bedeutung besonders für die Handhabung des *opera-servilia*-Verbots im Frühmittelalter: Wie ist es zu diesem Gesetzesformalismus gekommen? Waren hier nur rational erfaßbare Faktoren am Werk, wie etwa eine falsche Gesetzesauslegung und -anwendung? War es echte Gesetzestreue, die so weit ging, oder muß man vielleicht daneben und darüber hinaus auch auf jene untergründigen Prozesse zurückgreifen, denen die Religionsgeschichte so viel Interesse schenkt?

Es ist nämlich auffallend, daß jedes Volk der Religionsgeschichte mit seinen sakralen Tagen eine ähnliche Entwicklung durchgemacht hat. In die im menschlichen Wesen und im Wesen der Religion tief begründete sakrale Arbeitsruhe schleicht sich eigentümlicherweise so leicht krasser Aberglaube ein. Der Geist entweicht immer mehr aus den an sich sinnvollen Einrichtungen, das Schwergewicht wird auf Äußerlichkeiten verlegt; der Sinn des Gesetzes verflüchtigt sich, es bleibt das Gesetz um des Gesetzes, die Ruhe um der Ruhe willen. Ein unbestimmtes „da muß man", „da darf man nicht" beherrscht eine Unzahl von Einzelfällen. Die Religionsgeschichte spricht von Tagewählerei und Tabutagen[130]. Mit dieser Gefahr der sakralen Arbeitsruhe hatte allem Anschein nach auch das Christentum, besonders bei den germanischen und slawischen Völkern, zu kämpfen, wie uns die Quellen berichten[131].

6. Das Neue Testament und die *opera servilia*. — Das Neue Testament bedeutet gegenüber dem Alten keinen Bruch,

[130] A. Anwander, Die Religionen der Menschheit, Freiburg i. Br. 1927, S. 25 f. 76. 102. — A. Michelitsch, Allgemeine Religionsgeschichte, Graz 1930: Über die Ägypter S. 149. 158. 161; über die Babylonier S. 178 — Über die *dies nefasti* der Römer als sakrale Ruhetage, bzw. Unglückstage s. G. Förster, Römisch-rechtliche Grundlagen der Sonntagsruhe: Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht 20 (1910) 211—271; C. Jullian, Feriae: Daremberg-Saglio, Dict. des antiquités grecques et romaines II, 2, 1042 ff.

[131] Cäsarius von Arles, Sermo 54 (Morin 226); Sermo 193, 4 (Morin 744); Gregor d. Gr., Ep. XIII, 1 (PL 77, 1253 f). — Nicolai I. Responsa ad Consulta Bulgarorum, cons. et resp. 34 (Hardouin, Acta conciliorum V, 360).

sondern seine Fortsetzung und Vollendung (Mt 5, 17). So könnte man glauben, daß, wie so viele andere kirchliche Einrichtungen, auch die Sabbat- und Festtagsruhe mit ihren Gesetzesformeln bruchlos aus dem Alten Bund in den Neuen herübergenommen worden seien und Geltung behalten hätten. Was wäre dann selbstverständlicher, als daß man heute noch im kirchlichen Gesetzbuch (cn. 1248) die Worte liest: *abstinendum ab operibus servilibus*, oder daß in den Moralhandbüchern und Katechismen die christliche Sonntagsruhe vielfach unter dem dritten Gebot Gottes behandelt wird.

Aber diese Auffassung stößt zunächst auf eine dogmatische Schwierigkeit. Es ist die allgemeine auf Paulus und den Vätern ruhende Überzeugung der Theologen, daß das Sabbatgebot, ja das ganze mosaische Gesetz (wenigstens in seinen positivrechtlichen und zeremoniellen Teilen) im Neuen Bunde aufgehoben und nicht nur zu einer *lex mortua*, sondern geradezu zu einer *lex mortifera* geworden ist[132]. Suarez bezeichnet diese Ansicht sogar als Glaubenssatz: *Praeceptum illud tertium Decalogi, quantum ad totam illam determinationem, quam addit ultra moralem ac naturalem obligationem, cessasse et in lege gratiae non obligare, sicut nec praecepta de aliis festivitatibus in ea lege lata nunc obligant. Hoc de fide certum est ex generali doctrina de cessatione legalium*[133].

Diese dogmatische Erkenntnis wird nun in Bezug auf die Sonntagsruhe und damit auch in Hinsicht auf die *opera servilia* von der Geschichte bestätigt. Sowohl die totale Ablehnung der ersten christlichen Jahrhunderte gegenüber einer wörtlich zu nehmenden Sabbatruhe (man spricht vielfach nur von einem *otium Judaicum)*, als auch die ersten geschichtlichen Zeugnisse für die altkirchliche Sonntagsruhe zeigen, daß es tatsächlich keinen glatten Übergang vom Sabbat zum Sonntag gab, am wenigsten in Bezug auf die Arbeitsruhe, sondern daß vielmehr die Sabbatruhe völlig in der allegorischen Bedeutung unterging und die reelle Sonntagsruhe aus ursprünglichen, allgemein menschlichen und spezifisch christlichen Motiven allmählich sich durchsetzte.

Die neutestamentlichen Schriften stehen im Zeichen des Übergangs vom alttestamentlichen Gesetz in seiner buchstäblichen Schärfe zur rein allegorisch-geistigen Auffassung der altkirchlichen Zeugnisse. Da

---

[132] Vgl. Suarez, De relig. II, 1; F. Prat, La théologie de saint Paul II, 28. Aufl. (1940), 268 ff. — Augustinus, De doctrina christ. III, 9 (PL 34, 70); Epist. 82, n. 15. 17 (PL 33, 279; CSEL 34, 364 f): *ceremonias Judaeorum et perniciosas esse et mortiferas Christianis.* Augustinus führt eine heftige Korrespondenz mit Hieronymus über diesen Punkt, wobei es auf beiden Seiten Mißverständnisse gibt. Hieronymus spielt den Rigoristen. — Ephraem, De fide sermo 1, c. 42.

[133] Suarez, De religione II, 1, n. 11.

die Sabbatruhe im Neuen Testament bereits eingehend untersucht worden ist[134], können wir uns auf diese besondere Rücksicht, die für die Geschichte der *opera servilia* von Bedeutung ist, beschränken.

A. *Die Auflockerung des Sabbatgebotes*

Obschon in den Evangelien des öfteren von der Sabbatruhe die Rede ist, so kommt in ihnen doch der Ausdruck *opera servilia* nicht vor. Überhaupt wird von einer Arbeitsruhe nur gelegentlich gesprochen, nie grundsätzlich, sondern immer nur auf Grund einer Anfeindung seitens der Pharisäer oder Schriftgelehrten. Dort, wo sich Christus ausdrücklich und grundsätzlich mit der Thora auseinandersetzt, in der Bergpredigt, wird das Sabbatgebot überhaupt nicht erwähnt. Aber als Dekalogsgebot ist auch die Sabbatruhe in alles einbezogen, was Christus über das Gesetz sagt. Über sein Verhalten zur Thora aber stellt der Herr das schwerwiegende Wort bei Mt 5, 17 ff mit der betonten Gegenüberstellung: *οὐκ ἦλθον καταλῦσαι (τὸν νόμον), ἀλλὰ πληρῶσαι.* Das Wort *καταλύειν* dürfte in dieser Zeit noch verstanden worden sein als Verstärkung des einfachen *λύειν*, also im Sinne von „völlig niederreißen", „bis auf den Grund zerstören"[135]. Man machte also dem Herrn den Vorwurf, er rüttle an den Grundlagen des Gesetzes, er zerstöre die Achtung vor dem Gesetz als solchem und unterminiere so die religiös-sittlichen Grundlagen des Volkes. Dabei mögen die Pharisäer vor allem an Jesu Verhalten dem Sabbat gegenüber gedacht haben. Doch gerade am Verhalten zum Sabbat zeigte der Herr, daß er gekommen ist, Gesetz oder Propheten nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen.

Zunächst erfüllt Christus das Sabbatgesetz im buchstäblichen Sinne auf das vollkommenste, indem er selbst den Sabbat wahrhaft sinnvoll feiert, ganz so wie es das Gesetz und die Propheten fordern. Gerade am Sabbat pflegte er in den Synagogen beim Gottesdienst zu lehren (Mt 12, 9; Mk 1, 21; 6, 2; Lk 4, 16; 4, 31; 6, 6; 13, 10; vielleicht auch Jo 6, 59).

Den Pharisäern und Schriftgelehrten kam es aber längst nicht mehr auf diesen eigentlichen Sinn der Sabbatgesetzgebung an, sondern auf

---

[134] Siehe die Literatur bei Dumaine, Dimanche. — Vgl. A. Prešeren, Die Beziehungen der Sonntagsfeier zum dritten Gebot des Dekalogs: ZkTh 37 (1913) 563—603; 709—759. — G. Beer, Sabbat: Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klassischen Altertümer I, 2, 1551. — E. Dublanchy, Dimanche: Dict. de théol. cath. IV, 1312 ff. — H. Lesêtre, Sabbat: Dict. de la Bible V, 1291 ff. — W. Lotz, Sabbat: Realencyklop. f. protest. Theologie XVIII, 283 ff.

[135] Vgl. Philo, De somn. II, 123 (Cohn, Opera III 278). — Josephus Flav., Bell. jud. VII, 3, 3 (Niese VI, 578).

den Buchstaben und ihre tausend kleinlichen Sabbatvorschriften. Hier mußte es notwendig zu einem Konflikt kommen zwischen den Sklaven des Gesetzes und dem Herrn des Gesetzes. Was in diesem Kampfe um die Sabbatruhe die Rabbinen dem Herrn vorwarfen, war kein einzigesmal ein Verstoß gegen ein Sabbatverbot, wie es die Thora oder die Propheten erlassen hatten, sondern es war höchstens das Übertreten einer jener vielen rabbinischen Vorschriften, bei denen sie selbst untereinander oft genug uneins waren, wie später die Mischna beweisen sollte. Für gewöhnlich war es eine Heilung, die Anlaß zu einem Zusammenstoß gab — mit der einzigen Ausnahme des Ährenrupfens am Sabbat (Mt 12, 1 ff; Mk 2, 23 ff; Lk 6, 1 ff; vgl. ferner noch Mt 24, 20). Dabei waren die Rabbinen untereinander uneins, ob Heilen am Sabbat erlaubt oder verboten sei. Daher betonten sie auch mehr, daß bestimmte Handlungen anläßlich von Heilungen gegen die Sabbatruhe verstießen (Mt 12, 10; Mk 3, 2; Lk 4, 33; 6, 6; 13, 10; 14, 3; Jo 5, 16; 9, 16). Wie sehr sie damit im Unrecht waren, konnte ihnen der Herr mit Beispielen aus der heiligen Geschichte (Mt 12, 3; Jo 7, 23), aus ihrer eigenen Sabbatpraxis (Lk 13, 15; 14, 5; Mt 12, 11) und mit dem Hinweis auf ihre Streitigkeiten (z. B. betreffs des Heilens Lk 14, 3) nachweisen. Ja seine Feinde hatten keine Scheu, an einem Sabbat Steine gegen Jesus zu erheben (Jo 10, 22. 31), Knechte auszusenden, ihn zu ergreifen (Jo 7, 30. 44. 45), ihn aus der Stadt zu treiben und den Versuch zu machen, ihn in seiner Heimatstadt vom Felsen zu stürzen (Lk 4, 28 f).

Doch beschränkt sich der Herr den kleinlichen und echt pharisäischen Angriffen gegenüber durchaus nicht auf ein geschicktes Parieren. Nein, er geht wie immer, so auch hier aufs Ganze und Letzte. Das πληρῶσαι der Bergpredigt bedeutet ihm mehr, als das Gesetz, und damit auch das Sabbatgebot, bloß treu zu erfüllen. Es bedeutet ihm auch mehr, als es gegen eine entgeistigte und sinnlose Auslegung und Befolgung in Schutz zu nehmen; es geht ihm jeweils um eine Erfüllung, die bis auf den untersten Grund und den letzten Sinn des Gesetzes hinabreicht. Es geht ihm um eine Wesenserfüllung, die nur von jenem Einen kommen kann, auf den Gesetz und Propheten ausmünden als tiefsten Sinn und letzte Erfüllung. So steht Er und Er allein zugleich i m Sabbatgebot als sein tiefster Sinn und ü b e r dem Sabbatgebot als sein Herr: „Ich sage euch, hier ist mehr als der Tempel. Verständet ihr doch das Wort: Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer, so hättet ihr Schuldlose nicht verurteilt. Denn der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat" (Mt 12, 6—8). Bei Markus fügt der Herr bei: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen. So ist denn der Menschensohn auch Herr über den Sabbat" (Mk 2, 27; vgl. auch Lk 6, 5). Die Sabbatruhe ist eben nichts Absolutes, sondern in Ursprung und Ziel

vom einen Absoluten abhängig und bedingt[136]. Einst hatte Gott dem auserwählten Volke das Sabbatgebot gegeben, nicht für immer, sondern bis zur Fülle der Zeit. Er, der diese Fülle bedeutet und bringt, ist auch der Herr des Sabbats. „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer", auch das Opfer der Sabbatruhe muß sich diesem Gesetz fügen. Diese Art von Gottesverehrung durch strenge Arbeitsruhe soll nun abgelöst werden durch das Gesetz der Liebe und der werktätigen Barmherzigkeit. Die einzelnen Gebote müssen in die Tiefe dringen, erst so werden sie vollkommen erfüllt. „Ihr habt gehört — ich aber sage euch!" So gibt Christus durch sein Wort und Beispiel wie dem ganzen Dekalog, so auch dem Sabbatgebot, noch einmal den letzten und tiefsten Sinn, die Vollendung, und führt das Sabbatgebot in und mit dem Dekalog zugleich souverän hinüber in das Gesetz der Freiheit und der Liebe, welches Gesetz vor allem Paulus erfassen und verteidigen wird.

So kommt es, daß sich in den heiligen Büchern des NT Stellen finden, die dafür zu sprechen scheinen, als bliebe der Dekalog für den Christen in völlig gleicher Gültigkeit wie für den Juden (vgl. Mt 15, 3 f; Lk 10, 25—28; I Kor 7, 19; Eph 6, 2 u. ö.) — und daß doch mit Christus eine *lex nova* beginnt, das Gesetz der Liebe (Mt 22, 34—40; Mk 12, 28—34; Lk 10, 25—28), während das mosaische Gesetz als Ganzes von Christus erfüllt, aber auch ersetzt wurde im Gesetz des Geistes. „Denn das Gesetz des Geistes, der das Leben gibt in Christus Jesus, hat mich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes. Was nämlich das Gesetz nicht vermochte, weil es infolge des Fleisches machtlos war, das bewirkte Gott" (Röm 8, 2 f)[137]. Paulus kennt eigentlich nur noch ein gültiges Gesetz: Christus. „An Stelle des Gesetzes als Norm des sittlichen Handelns ist der Geist getreten und dieser bringt die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit zur Erfüllung."[138] Freilich wird dadurch auch vom Christen der Dekalog erfüllt, ja viel vollkommener erfüllt, als es vor Christus möglich war. Er wird aber nicht so sehr erfüllt, soweit er jenes positive Gesetz vom Sinai ist, sondern soweit er jenen Kern des Gesetzes enthält, der als Naturgesetz auch den Heiden ins Herz geschrieben war (Röm 2,

---

[136] Nach den Rabbinen war gewissermaßen Gott selbst an den Sabbat gebunden, ebenso die Engel. Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar IV, 839. — Jubiläen II, 17, 30. — Ja selbst die Insassen des Gehinnom dürfen am Sabbat von ihren Strafen ruhen; Strack-Billerbeck IV, 1076. 1082. 1093. Diese Anschauung war auch einigen christlichen Autoren sympathisch; vgl. E. Krebs, Hölle: Lexikon f. Theol. u. Kirche V, 118.

[137] Prešeren, S. 580; Prat II, 377 ff. — K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus (Bibl. Studien XVII, 3/4), S. 65 f.

[138] Benz, Die Ethik S. 67.

14 ff) und somit die ewig gültigen Sittennormen enthält, die die Gnade nicht aufheben, sondern nur vollenden will.

Was für den Dekalog gilt, gilt auch für das Sabbatgebot im besonderen. Was der alttestamentliche Sabbat nach dem Plane Gottes sein sollte, das kann er erst im Christentum ganz werden. Sein tiefster Sinn kommt nun zur Geltung: Freimachen für Gott.

Schon bald ringen sich die Apostel dank der Initiative des hl. Paulus zu dieser Erkenntnis durch. Wenn auch die Entscheidung des Apostelkonzils unmittelbar nichts über die Sabbatruhe enthält, so bedeuten doch die hier gefaßten Beschlüsse einen wichtigen Wendepunkt auch für die Geschichte der *opera servilia*. Zunächst einmal wird grundsätzlich das Schwergewicht vom äußeren Tun auf das innere Gnadenwirken Christi verlegt: „Was wollt ihr also Gott versuchen und den Jüngern ein Joch auf den Nacken legen, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Nein, wir glauben, durch die Gnade des Herrn Jesus das Heil zu erlangen wie auch sie" (Apg 15, 10 f). Aus dieser fundamentalen Erkenntnis des ersten Papstes zieht sowohl der hl. Jakobus als auch die ganze Versammlung die richtige Folgerung: „Deshalb soll man ... den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine Last auferlegen" (Apg 15, 19). „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzuerlegen" (Apg 15, 28).

Damit war grundsätzlich auch die Freiheit vom Sabbatgebot mitproklamiert. Denn es ging hier um das ganze mosaische Gesetz, soweit man es durch die Beschneidung auf sich nahm. Denn „wer sich beschneiden läßt, ist verpflichtet, das ganze Gesetz zu halten" (Gal 5, 3). Die Beschneidung an sich war von keiner solchen Bedeutung, daß ihr Paulus einen solchen Kampf ansagte. So hatte er keine Schwierigkeit, aus Opportunitätsgründen Timotheus beschneiden zu lassen (Apg 16, 3). Aber soweit sie die Verpflichtung zum Gesetz bedeutete, zu jenem Joch, von dem Petrus erklärt, daß es weder die Väter noch sie selbst zu tragen vermochten, so weit mußte der Christ ein für allemal von ihr befreit werden. Mit dieser Freiheit von der Beschneidung und durch sie vom ganzen Gesetz des Moses war notwendig auch die Freiheit von der Sabbatruhe und von jeder verpflichtenden Ruheformel gegeben.

Was hier erstmalig gesetzlich geregelt wurde auf die Initiative des Gnadenapostels hin, das konnte auch nur ein Paulus konsequent predigen und mühevoll gegen tausend Hemmungen ins Leben umsetzen, er, der getragen wurde von der Erinnerung an die Zentnerlast des väterlichen Gesetzes, zugleich aber auch von den einzigartigen Gnadenerfahrungen bei Damaskus und in der arabischen Wüste. Fortan wird der Völkerapostel weder Gesetzesknechtschaft verkünden noch Gesetzesfeindschaft, sondern Gesetzesfreiheit, die Freiheit

der Kinder Gottes. Was vom Gesetz als Ganzem gilt[139], das wendet Paulus vereinzelt — je nachdem sich dazu Gelegenheit bietet — auch auf die Sabbatbeobachtung an. So schreibt er einmal den Galatern, die ihm ja in diesen Dingen unter allen Gemeinden am meisten Schwierigkeiten bereitet haben[140]: „Jetzt kennt ihr Gott, oder vielmehr, ihr seid von Gott erkannt. Wie möget ihr euch da wieder den kraftlosen und armseligen Elementen zuwenden, um ihnen von neuem dienstbar zu sein? Ihr beobachtet ja Tage, Monate, Festzeiten und Jahre. Ich fürchte, meine Mühe um euch möchte vergeblich gewesen sein" (Gal 4, 9—11). Was immer nun die „kraftlosen und armseligen Elemente" von Vers 9 bedeuten mögen[141], eines will der Apostel hier betonen, daß er den Rückfall der Galater unter das alte Joch des Gesetzes fürchtet, unter ein Joch, das ihnen nicht Gott, sondern Menschen auferlegen.

Etwa neun Jahre später schreibt der Apostel den Kolossern den tieferen Grund, warum der Sabbat und andere Zeremonialgesetze nunmehr als abgeschafft zu gelten haben: „Darum soll euch niemand richten wegen Speise und Trank, wegen eines Festes, Neumondes oder Sabbats. Das sind nur Schattenbilder des Künftigen. Die Wirklichkeit aber brachte Christus (Kol 2, 16. 17); d. h. diese Dinge sind nur ein Schatten dessen, was zukünftig ist: *τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, Christus ist der Körper, der diesen Schatten wirft. Paulus deutet also auch den Sabbat als Schatten zukünftiger Dinge. Damit wird von ihm mit anderen Gesetzesvorschriften auch die Sabbatruhe aus einer unmittelbar verpflichtenden Realität herausgehoben und in eine neue, tiefere Wirklichkeit hineingestellt. Die Sabbatruhe gehört fortan zu den *τύποι* so wie nach Röm 5, 14 auch Adam. Was im Kolosserbrief noch allgemein gesagt wird, spricht der Hebräerbrief für die Sabbatruhe im besonderen klar aus: „Somit steht dem Volke Gottes noch eine Sabbatruhe *(σαββατισμός)* in Aussicht" (Hebr 4, 9).[142]. Ob nun der Verfasser des Hebräerbriefes Philos allegorische Exegese gekannt hat oder nicht, und so groß auch der Unterschied zwischen Philo und dem

[139] Prat I, 25. — Vgl. Gal 3, 24 *(παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν)*; Röm 7, 7—25; Röm 10, 4 (*τέλος γὰρ νόμου Χριστός*; vgl. Prat a. a. O.: „Le Christ était son fin, le but où elle tendait et le terme où elle devait cesser"). — Benz, Die Ethik des Ap. Paulus, S. 66 ff.

[140] Es ist bemerkenswert, daß die Stammesverwandten der Adressaten des Galaterbriefes, nämlich die Gallier und ihre mit germanischen Elementen vermischten Nachkommen im Frühmittelalter, genau wie die Galater, immer wieder in vielen religiösen Fragen, besonders auch in der Handhabung der Arbeitsruhe, einen auffallenden Parallelismus zum mosaischen Gesetz verrieten. Ist es zufällig, daß judaisierende Irrlehrer gerade bei den heidenchristlichen Galatern ein so williges Ohr fanden?

[141] Prat II, 126 Anm. 1 B.

[142] Preisker, S. 575; Prat II, 467.

Brief an die Hebräer sein mag[143], so haben in der allegorischen Auslegung der Sabbatruhe und des Verbotes von *opera servilia* ohne Zweifel beide einen entscheidenden Einfluß auf die christlichen Exegeten ausgeübt, Philo methodisch, der Hebräerbrief inhaltlich richtungweisend. Durch beide findet die alte Kirche bald zu der neuen, rein geistigen Einstellung dem AT gegenüber: Die Christen beobachten das Gesetz des Alten Bundes auf eine geistige Weise als geistige Kinder Abrahams; sie haben eine geistige Beschneidung und feiern einen geistigen Sabbat. Was der Sabbat nach dem Plane Gottes sein sollte, kann er erst im Christentum werden. Der wahre, geistige Sabbat liegt begründet in Christi Beispiel und in seinem großen Wort Mt 12, 6 und Mk 2, 27: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer... Der Menschensohn ist Herr auch über den Sabbat."

Für das Verbot von *opera servilia* aber bedeutet diese neue Haltung, daß auch dieses hineingestellt wird in eine neue Perspektive. Auch die Formel für die Arbeitsruhe wird, wo immer sie im Gesetz stehen mag, mit dem ganzen Ruhegesetz mitvergeistigt; sie dient nur allegorischen Spekulationen, besonders in der lateinischen Kirche. Das Verbot von *opera servilia* wird der alten Kirche Bild und Ausdruck für das Verbot der Sünde, für das Fliehen vor der Knechtschaft des Geistes, von der es zu ruhen gilt nicht nur am Sabbat oder Sonntag, sondern alle Tage des Erdenlebens und von der es volle Ruhe erst in Gott gibt. Auf diesen neuen Weg allegorischer Geltung wird das Verbot von *opera servilia* gewiesen durch ein anderes Herrenwort: *Amen, amen dico vobis: quia omnis, qui facit peccatum, servus est peccati* (Jo 8, 34). Dieses Wort wird bald zum Bindeglied einer neuen Gleichung, die für die Geschichte der *opera servilia* von ausschlaggebender Bedeutung wurde: *Opus servile = peccatum; verum sabbatum est cessare a peccato.*

So steht also das Sabbatgebot im Neuen Testament deutlich im Zeichen einer Auflockerung bis zur grundsätzlichen Aufhebung. Aber Lehre und Leben, Erkenntnis und Tun fallen im Leben nicht immer zusammen. Die letzte Umstellung von einer Rechtslage auf eine neue erfolgt meist nicht mit der Schnelligkeit der Gesetzesänderung, sondern in organischer Umwandlung, wie sie dem Leben eigen ist, und diese unterliegt nicht nur vielen rational nicht leicht faßbaren Faktoren, sondern auch einem gewissen konservativen Trägheitsgesetz. So war es selbstverständlich, daß weder die Apostel noch die Christen unvermittelt mit einer so geheiligten Tradition brachen, wie es die alttestamentliche Sabbatfeier war. Es genügte inzwischen die Klarheit

[143] R. Cornely-A. Merk, Introductionis in S. Scripturae libros Compendium, ed. 10, Paris 1929, 917 f. — Prešeren, S. 577. — Heinisch, Der Einfluß Philos, S. 51. —

über die grundsätzliche Entkräftung des Sabbatgesetzes. In der Praxis kamen freilich diese klaren Grundsätze bisweilen ins Wanken. Dann trat Paulus als Vorkämpfer der christlichen Freiheit unerschrocken für sie ein, selbst Petrus trat er deshalb „Aug' in Aug' entgegen" (Gal 2, 11). Da es hier meist um konkrete Anwendungen ging, wußte er sich klug den Umständen anzupassen und konnte auch weitherzig sein, wenn nur an Grundsätzliches nicht gerührt wurde. Ein Beispiel für diese echt christliche Weite gibt Paulus Röm 14, 5 ff: „Der eine hält einen Tag höher als den anderen, der andere hält jeden Tag gleich. Jeder handle nach seiner Überzeugung. Wer auf einen Tag bedacht ist, ist darauf bedacht um des Herrn willen. Wer ißt, der ißt um des Herrn willen, da er ja Gott dankt. Wer nicht ißt, der ißt nicht um des Herrn willen und dankt Gott ebenfalls. Denn keiner von uns lebt für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst. Leben wir, so leben wir für den Herrn, sterben wir, so sterben wir für den Herrn." Der gleiche hl. Paulus, der die Galater wegen Einhalten des Sabbats tadelte, erklärt hier den Römern: „Jeder handle nach seiner Überzeugung!" Eine Gewohnheit, die Grundsätzliches nicht in Frage stellt, will er zunächst nicht beseitigen, sondern möchte sie nur auf eine höhere Ebene heben, nämlich auf die helle Bewußtseinsebene des Glaubens und der Gottesliebe: „Wer auf einen Tag bedacht ist, ist darauf bedacht um des Herrn willen!" Es klingt wie eine Heimholung alles dessen in die christliche Freiheit, was an Festen und Feiertagen und sakralen Ruhetagen in Judentum und Heidentum üblich und heilig war, eine Heimholung z. B. auch der *feriae Romanae*, die tatsächlich von großer Bedeutung für den christlichen Sonntag und die altrömische Sonntagsgesetzgebung wurden[144].

Bei dieser Haltung des Völkerapostels und bei der konservativen Art der ersten Christen, besonders der Judenchristen, ist es nicht zu verwundern, wenn der Sabbat noch lange in irgend einer Weise, im Orient sogar noch zugleich mit dem christlichen Sonntag, von den Christen gefeiert wurde. Grundsätzlich aber war der Sabbat aufgehoben und tatsächlich ging der christliche Sonntag nicht unmittelbar aus dem Sabbat hervor. Der Sonntag, und erst recht die Sonntagsruhe, entwickelten sich nach eigenen, teils allgemein menschlichen, teils spezifisch christlichen Gesetzen. Dennoch gab es Gemeinden in der alten Kirche, wo der Übergang vom Sabbat zum Sonntag sich nur langsam vollzog, so besonders in Alexandrien, wo der Einfluß der Judenchristen besonders stark war[145]. Da es in dieser Untersuchung

[144] G. Förster, Römisch-rechtliche Grundlagen der Sonntagsruhe (oben Anm. 130); vgl. auch derselbe, Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin: Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht 16 (1906) S. 100.

[145] R. Mc Reavy, The sunday repose from labour: Eph. theol. Lov. 12 (1935) 302 f.

um das Fortleben der *opera servilia* in der christlichen Sonntagsruhe geht, müssen wir den ersten Anfängen des Sonntags und der Sonntagsruhe noch etwas Aufmerksamkeit schenken.

B. *Die Anfänge des Sonntags und der Sonntagsruhe*

Seitdem die Auferstehung des Herrn und vielleicht auch die Geistestaufe am Pfingstfest am Tage nach dem Sabbat oder am ersten Tage der Woche stattgefunden hatte, ist dieser Tag der jungen Kirche besonders heilig[146]. Er erscheint bald als Vorzugstag für kirchliche Versammlungen (1 Kor 16, 1; Apg 20, 7) und besonders für das Brotbrechen (Apg 20, 7; vgl. Didache 14, 1). Ja er wird zum Herrentag schlechthin[147].

Über die Entstehung des Sonntags und über seine Abhängigkeit vom Sabbat gibt es verschiedene Ansichten. H. Dumaine gibt in seinem großangelegten Artikel den Ertrag seiner Studien in folgender Zusammenfassung wieder: „Der Sonntag erscheint uns als eine Andacht der Apostel, die dem Sabbat wohl parallel läuft, ihn aber direkt nur in der einen Hinsicht nachahmte, daß man ihm die regelmäßige und periodische Wiederkehr eines wöchentlichen Kulttages, und nur dies, entnahm; im übrigen ist der Sonntag eine Andacht zur Auferstehung Christi"[148]. So sei der christliche Sonntag weder eine Verlängerung, noch ein Ersatz des Sabbats, noch auch eine Reaktion auf den Sabbat. Er sei vielmehr im wesentlichen unabhängig vom Sabbat entstanden nur aus der geschichtlichen Bevorzugung dieses Tages durch die Auferstehung Christi[149].

Mag diese Ansicht manchen vielleicht etwas konstruiert erscheinen — die Gefahr dazu ist nicht gering — so muß man ihr doch zugeben, daß der christliche Sonntag von Anfang an ein ganz anderes Gepräge trägt als der alttestamentliche Sabbat. Der Sabbat war vor allem ein Tag der Ruhe. Der Sonntag aber ist von seinen ersten Anfängen an einzig ein Tag gottesdienstlicher Tätigkeit, die Gedächtnisfeier der Auferstehung des Herrn, gleichsam ein wöchentliches Paschafest und Auferstehungsostern. Dieser Umstand macht die Ansicht von Dumaine viel wahrscheinlicher als die Annahme einer direkten Abhängigkeit vom Sabbat. Es wäre bedeutend schwerer gewesen, den Sabbat auf den Sonntag zu verlegen und ihn trotzdem in seinem Charakter von Grund auf zu verändern, als den Sabbat Sabbat sein zu lassen, ihn

[146] Mt 28, 1; Mk 16, 2. 9; Lk 24, 1; Jo 20, 1. 19; 1 Kor 16, 2.
[147] Apok 1, 10. — Dumaine, Dimanche, S. 859—870.
[148] Ebd. S. 899: „une dévotion apostolique parallèle au sabbat."
[149] Ebd. S. 900—905.

wegen der anderen noch irgendwie mitzufeiern, besonders soweit er zugleich ein offizieller Ruhetag war, aber dann aus eigenen, sei es aus allgemein menschlichen, sei es aus christlichen Heilstatsachen entspringenden Gründen, den Sonntag als neuen Tag Jahves, als *dies, quam fecit Dominus* (Ps 118, 24), als die *ἡμέρα κυριακή* schlechthin, zu ehren und zu feiern. So ist also nach den Zeugnissen des NT die alttestamentliche Sabbatruhe im Abbau begriffen, von einer Sonntagsruhe findet sich selbstverständlich keine Spur. Wenn schon der Sonntag selbst im wesentlichen sich unabhängig vom Sabbat entwikkelte, dann gilt das erst recht für die Sonntagsruhe.

So beginnt mit dem neutestamentlichen Gesetz der Freiheit, wenigstens auf dem Boden der Lehre und des Grundsätzlichen, in der Geschichte der sakralen Arbeitsruhe, und damit auch in der Geschichte des Verbots von *opera servilia* ein neues, völlig unbeschriebenes Blatt. Es steht fest, daß das Verbot von *opera servilia* aus dem Gesetz des Alten Bundes, u. zw. näherhin aus dem Festtagskanon stammt, daß es aber in Zusammenhang gebracht wurde mit der Sabbatruhe. Dieses Gesetz und dieses Verbot von *opera servilia* verliert also im Laufe des Neuen Testamentes seine reelle Bedeutung und Gültigkeit, geht aber mittels der Allegorie in den geistigen Besitz des Christentums über. Die Allegorie und sie allein ist die Brücke, auf der das Verbot von *opera servilia* im Christentum zu neuer Verpflichtung und wörtlicher Gültigkeit gelangen konnte.

(Der zweite Teil folgt.)

DAS DREIFACHE „WEIDE MEINE LÄMMER"

Von Paul Gaechter S. J., Innsbruck

Jo 21, 15—17 gehört nicht gerade zu jenen Bibelstellen, über die sich Ströme von Untersuchungen ergießen; selbst die Kommentare sind alle ziemlich kurz gehalten. So mag der Versuch nicht unangebracht sein, etwas zur Aufhellung der im letzten Kapitel des Johannesevangeliums geschilderten Begebenheit beizutragen.

Das Problem, das uns hier beschäftigt, ist einzig dieses: Warum sagte Jesus dreimal „Weide meine Lämmer"? Warum begnügte er sich nicht mit einem einzigen Ausspruch? Die Frage fordert eine philologische Erörterung; dann wird die feierliche Dreimaligkeit als solche zur Sprache kommen, und so der Weg freigemacht werden für eine positive Deutung, hergenommen aus orientalischem Rechtsbrauch.

1. Das philologische Problem

Die Dreimaligkeit der Formel „Weide meine Lämmer" wird bisweilen mit der Verschiedenheit der drei Ausdrücke: Lämmer, Schafe, Schäflein erklärt. So meint Th. Zahn, „daß neben dem allgemeinen Auftrag, die ganze Gemeinde als treuer Hirt zu leiten (v. 16), besonders die noch unreifen (v. 15) oder aus andern Gründen schwachen Glieder der Gemeinde (v. 17) der sorgsamen Pflege des Petrus befohlen werden"[1]. Wenn das zutrifft, bietet die Dreimaligkeit kein Problem mehr. Aber Zahns Deutung wird kaum standhalten, schon deswegen nicht, weil der Urtext nicht drei, sondern nur zwei verschiedene Ausdrücke geboten haben dürfte. Um unserer Frage mehr Relief zu geben, wenden wir uns zunächst den beiden andern Ausdrucksvariationen zu, welche sich in Jo 21, 15—17 finden.

Vorausgeht die dreifache Frage an Petrus, ob er Jesus liebe; die Formulierung bleibt sich, aufs Ganze gesehen, alle dreimal gleich, und so folgt auch von Seiten Simons dreimal eine im wesentlichen identische Antwort. Die von Jesus verwendeten Ausdrücke des griechischen Textes sind *ἀγαπᾷς με; φιλεῖς με;* während Simon mit *σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε* antwortet. Sind die drei Fragen des Herrn, was die Verba betrifft, ganz identisch und die beiden verschiedenen Verba synonym, oder spielt der Bedeutungsunterschied herein, den *ἀγαπᾷν* und *φιλεῖν* auch im Johannesevangelium bisweilen haben?

Origenes beschreibt den Unterschied mit den Worten: „Nach meiner Ansicht ist *ἀγαπᾷν* mehr dem Göttlichen verwandt und sozusagen etwas Geistiges,

[1] Das Evangelium des Johannes (1908) 687.

während φιλεῖν die körperliche Sphäre betrifft und mehr zum Menschlichen gehört"[2]. Die modernen Deutungen gehen in der gleichen Bahn[3]. Nach Zahn[4] fragte Jesus zuerst nach der überlegten, reifen Liebe, und stellte dann mit der dritten Frage die spontane Herzensneigung seines Apostels in Zweifel; Simon, meint Zahn, habe von sich nicht mehr zu behaupten gewagt als eben eine solche im Empfinden beruhende Zuneigung des Gemütes. Der Gedanke, den diese Unterscheidung des Wortsinnes in den Text bringt, ist unfraglich schön, wird aber leider durch die Bemerkung als unmöglich erwiesen, Simon sei betrübt worden. Der Ton dieses Sätzchens liegt auf τὸ τρίτον und ergibt eindeutig den Sinn: Schon zweimal hat Er so gefragt, und nun fragt Er das Nämliche ein drittesmal. Das Verbum wird nicht hervorgehoben, wie es sein müßte, wenn gesagt sein sollte, zweimal habe Jesus nach dem ἀγαπᾷν gefragt, das drittemal frage Er nach dem φιλεῖν. Wenn dieser Sinn ausgedrückt werden soll, kommt der Hauptton auf φιλεῖν, der Nebenton auf τὸ τρίτον, und lautet bei natürlicher Wortstellung ὅτι τὸ τρίτον εἶπεν αὐτῷ· φιλεῖς με. So wie der Text jedoch liegt, müssen wir die beiden Verba als vollständig synonym betrachten[5].

So unterliegt es keinem Zweifel, daß mit ἀγαπᾷν und φιλεῖν an unserer Stelle der gleiche Sinn ausgedrückt wird. Jesus stellt dreimal die Frage in genau dem gleichen Sinn, nur die Form der einen weicht im Verbum ab von den andern zwei. Der Text bietet also ein Beispiel rein synonymen Wortwechsels. Der Grund dieses Wechsels wird wohl der sein, um die Monotonie abzuschwächen, die bei dreimaliger völliger Wortgleichheit empfunden würde.

Der gleiche Text enthält ein weiteres Beispiel dieser Art, βόσκειν-ποιμαίνειν. Abbott, Westcott und Zahn weisen auch hier jedem Verbum seine eigene Bedeutung zu: ποιμαίνειν hat den umfassenderen Sinn und bedeutet das Leiten der Herde, während βόσκειν ausdrückt, daß der Hirte seine Tiere mit dem Futter der Weide versorgt. Wenn man indes die Abfolge der drei Verba im Text mitberücksichtigt, läßt sich deren Sonderbedeutung hier nur schwer aufrechthalten. In den drei Antworten Jesu folgen sich βόσκε-ποίμαινε-βόσκε. Demnach würde Jesus zuerst das Besondere (Füttern βόσκειν), dann das Allgemeine, welches das erstere in sich beschließt (Hüten ποιμαίνειν,)

[2] Lam. 1, 2 (PG 13, 612).

[3] Vgl. E. A. Abott, Johannine Vocabulary (1905) 240—42; J. H. Bernard, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John II (1928) 702—704.

[4] A. a. O. 685. Im gleichen Sinne B. F. Westcott, The Gospel according to St. John II (1908) 367.

[5] So entscheidet die Mehrzahl der neueren Exegeten mit H. J. Holtzmann, B. Weiß, W. Bauer, R. Bultmann. Bernard urteilt a. a. O. 704: „We conclude that we must treat ἀγαπᾷν and φιλεῖν in vv. 15—17 as synonymous, as all the patristic expositors do". Sofern φιλεῖν nicht „küssen" bedeutet, wird es in der LXX als Wiedergabe von *'aheb* ebenso verwendet wie ἀγαπᾷν. — A. Schlatter, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten (1902), notiert keinen Bedeutungsunterschied zwischen *'aheb* und *ḥabab*, den neuhebräischen Äquivalenten für ἀγαπᾷν und φιλεῖν. — Endlich bringen die Syrer (sys syc syp) nur das eine Verbum *rhm* an Stelle der beiden griechischen.

dann noch einmal das Besondere aussprechen, eine sehr unwahrscheinliche Redeweise.

R. Ch. Trench, der ebenfalls die Sonderbedeutung der einzelnen Verba vertritt, weiß auf diese Schwierigkeit keine Antwort, gesteht dafür zu, daß in A. T. (LXX) beide Verba „oft in figürlichem und geistlichem Sinn gebraucht werden"[6]. Man muß noch hinzufügen, daß auch im buchstäblichen Sinn verstanden beide Verba bisweilen synonym verwendet werden. „Beide Verba", sagt F. Zorell[7], „drücken die Gesamttätigkeit des Hirten aus, wobei jenes (*βόσκειν*) mehr das Ernähren, mit Futter versorgen, dieses Für die Herde sorgen, Auf die Weide führen besagt". Auch über diesen Punkt sind sich die Mehrzahl der modernen Forscher einig, daß an unserer Stelle kein Unterschied besteht zwischen den zwei Verba[8].

Somit liegt hier ein zweiter Fall vor, wo zwei Ausdrücke miteinander abwechseln, ohne daß ihr Bedeutungsunterschied zur Geltung käme. Auch diese beiden Synonyme werden gebraucht, um die Monotonie etwas zu dämpfen.

Da sich im Aramäischen, so viel ich sehe, und wie uns besonders die Syrer zeigen, Bedeutungsverschiedenheiten, wie sie den beiden Paaren griechischer Verba an sich eignen, nicht finden, und da für einen Semiten wie den Apostel Johannes auch eine vielfache Repetition des gleichen Ausdrucks nichts das Sprachempfinden Verletzendes an sich hatte, so wird man geneigt sein, die Variation des Ausdrucks unserer Stelle demjenigen zuzuschreiben, dem das Johannesevangelium sein griechisches Sprachgewand verdankt[9]. Johannes selbst hat in aller Wahrscheinlichkeit je dreimal dasselbe Wort verwendet.

Wir kommen nun zur dritten Dreiheit in Jo 21, 15—17. Wir haben bereits Zahn gehört, der drei verschiedene Ausdrücke in der Urform des griechischen Textes, nämlich *ἀρνία, πρόβατα, προβάτια* als „äußerst wahrscheinlich"[10] betrachtet. Allein die Bezeugung hiefür ist entschieden schwach; es wird ein Tatianismus vorliegen[11]. Die ursprüngliche Textform kennt auch hier trotz der dreimaligen Wiederholung der gleichen Antwort durch den Herrn nur zwei verschiedene Wörter, *ἀρνία* und *πρόβατα* (oder *πρόβατια* BC 1582 22).

Wiederum gilt für diese beiden Ausdrücke, was wir bereits an den beiden andern Wortpaaren erkannt haben: auch *ἀρνία* und *προβάτα* sind hier völlig synonym. Es wäre schlechthin unerklärlich, wenn Jesus

---

[6] Synonyma des Neuen Testamentes, ausgewählt und übersetzt von H. Werner (1907) 53—54.

[7] Lexicon Graecum Novi Testamenti, 2. ed. (1931) s. v. *βόσκω*.

[8] Auch für die zwei Verba *βόσκειν* und *ποιμαίνειν* geben die Syrer alle das eine *rʿ*.

[9] Vgl. P. Gaechter, Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu: ZkTh 58 (1934) 205—6, und: Die Dolmetscher der Apostel: ZkTh 60 (1936) 161—187.

[10] A. a. O. 686 Anm. 90.

[11] Drei verschiedene Ausdrücke haben A W^{c}, ferner in etwas anderer Folge die Altsyrer und Peshittha: s. Diatessaron de Tatien, ed. A. S. Marmadji O. P., Beyrouth 1935, 527.

zuerst einen Sonderfall genannt hätte, wie Zahn will: Sieh zu, daß meine jungen, schwachen Schäfchen Futter bekommen, dann die umfassende Weisung erteilt hätte: Trage die Obsorge für meine Herde, und dann nochmals einen Sonderfall hervorgehoben hätte: Sorge besonders für meine schwachen Schafe (?). So spricht kein Mensch, am allerwenigsten wenn es sich darum handelt, ein hochwichtiges Amt zu übertragen. So ist es begreiflich, daß auch hier fast alle Ausleger ἀρνία und πρόβατα als völlig synonym betrachten.

Wir kommen somit zu folgendem Resultat: Der Apostel Johannes hat eine dreimalige Frage Jesu, eine dreimalige Antwort Simons, und eine dreimalige Beauftragung durch Jesus in je gleicher Form vorgetragen. Um aber die dem Semiten geläufige, griechischen Ohren jedoch weniger zusagende Monotonie des Ausdrucks zu vermeiden, hat der Schreiber des griechischen Evangeliums in allen drei Fällen die drei gleichen Wörter durch 2+1 ersetzt, und so eine gewisse Variation des Ausdrucks, bei gleichbleibendem Sinn, eingeführt.

Was gewinnen wir hievon für die Erklärung der Dreiheit als solcher? Die Zweiheit der Ausdrücke konnte niemals die Dreiheit der Form bedingen. Der Grund zur Dreimaligkeit des Auftrages kann von Seiten der verwendeten Ausdrücke nicht erklärt werden, sondern muß in andern Gesichtspunkten seine Begründung finden. Damit kommen wir zum Inhalt der dreifachen Ausdrücke.

2. *Der Inhalt und die Form der Dreiheiten*

Das Zwiegespräch zwischen Jesus und Simon besteht logisch aus zwei Teilen, die bei näherem Zusehen innerlich nicht miteinander zusammenhängen; das heißt, die beiden Teile bedingen sich nicht gegenseitig. Die dreimalige Frage Jesu und die dreimalige Antwort Simons, welche zusammen den ersten Teil darstellen, sind innerlich auf einander abgestimmt; die Fragen bedingen die Antworten, und die Antworten sind ohne die dreimalige Frage nicht verständlich. Aber niemand wird behaupten wollen, Jesus sei durch die dreimalige Antwort Simons gehalten gewesen, ihm den (dreimaligen) Auftrag zu geben. Auch vom Auftrag her läßt sich nicht schließen, daß eine derartige (dreimalige) Frage und Antwort vorausgehen mußte. Gewiß liegt in der Verbindung dieser beiden Teile die tiefe Wahrheit und Lehre ausgesprochen, daß der Stellvertreter Jesu seines Amtes walten müsse aus reiner, selbstloser Liebe zum Meister, und daß er das Amt in keiner Weise auffassen dürfe als die Erfüllung irgendwelchen Anspruchs von seiner Seite. Aber diese Verknüpfung der beiden Teile ist nicht derart innerlich, daß die (dreimalige) Frage und Antwort den (dreimaligen) Auftrag als Folge, oder daß der (dreimalige) Auf-

trag die (dreimalige) Frage und Antwort als ihre unmittelbare Einleitung nötig gemacht hätte. Jesus konnte sich der Liebe seines Apostels auf hunderterlei Weisen versichern und die moralische Beziehung zwischen Frage und Auftrag auf jede beliebige Art zum Ausdruck bringen. Daher besteht unsere Behauptung zurecht, daß die beiden Teile des Zwiegesprächs innerlich nicht miteinander verbunden sind; die bedingen einander nicht. Es wird indessen gut sein, diesen Punkt näher zu beleuchten.

Man könnte gegen das Gesagte zunächst einwenden, daß die dreimalige Formel „Weide meine Lämmer" hervorgerufen worden sei durch die dreimalige Frage. Es ist gar kein Zweifel, daß Jesus die Dreiheiten der beiden Teile auf einander abgestimmt hat. Aber damit ist noch nicht gegeben, daß der voraufgehende persönliche Teil das formgebende Prinzip des nachfolgenden geschäftlichen Teiles war, wenn wir diesen etwas banalen Ausdruck hier gebrauchen dürfen. Dieser letztere übertrifft an Bedeutung, eben weil er zum Unterschied vom ersten Teil nicht ins Gebiet des Subjektiven gehört, sondern Objektives zum Gegenstand hat, so sehr den ersten Teil, daß er nicht als dessen Abschluß oder Folge, und seine Dreimaligkeit darum nicht als bloße Zier, bloß um formale Übereinstimmung zu erzielen, verstanden werden kann.

Die Exegeten erklären fast übereinstimmend, Jesus habe die Dreimaligkeit gewählt, um den Simon an seine dreimalige Verleugnung zu erinnern. Diese Erinnerung, verstärkt durch das flackernde Feuer hier (Jo 21, 9) wie im Hofe des Hohenpriesters (Jo 18, 18), war ohne Zweifel beabsichtigt. Denn wenn schon unser Geist durch die Dreimaligkeit der Liebesfrage an die dreimalige Verleugnung erinnert wird, so war das in weit stärkerem Maße bei den Orientalen der Fall, welchen für derartige Beziehungen ein viel feinerer Sinn eigen ist als uns. Übersehen wir auch nicht, daß ein weiterer schwerwiegender Umstand diese Erinnerung noch viel wuchtiger machte: wie im Hofe des Hohenpriesters Zeugen anwesend gewesen waren, so stellte auch hier Jesus seine dreimalige Frage in Gegenwart von Zeugen an Simon. Wir begreifen, daß ihm die Frage gerade bei diesem Umstand tief ins Herz schnitt (Jo 21, 17). Allein für diese Erinnerung bedurfte es des dreimaligen Hirtenauftrages nicht. Hätte Jesus diesen bei einer andern Gelegenheit ausgesprochen, kein Mensch käme auf die Vermutung, daß er damit auf die dreimalige Verleugnung hätte anspielen wollen. Dazu genügte die Frage, und nur diese hatte den besagten Zweck, so wie denn auch nur die Frage den persönlichen Bereich betraf. Tatsächlich begriff Simon, und mit ihm die Umstehenden, die Beziehung auf die dreimalige Verleugnung, ehe noch Jesus das Hirtenwort ein drittesmal ausgesprochen hatte. „Da wurde Petrus betrübt, weil Jesus nun schon das drittemal zu ihm sagte: Liebst du mich?" Erst nachher erfolgt die

dritte Aussage der Hirtenformel. Wenn also die Dreimaligkeit der Worte unserer Stelle mit dem Hinweise auf die dreimalige Verleugnung begründet wird, bleibt das dreimalige Hirtenwort immer noch ungeklärt.

Gleiches gilt, wenn die Szene als Akt öffentlicher Wiedergutmachung betrachtet wird. Auch als solcher liegt er ganz in der Sphäre des Persönlichen und hat an sich mit dem Amt des Oberhirten nichts gemeinsam. Das umso weniger, als Simon, wie gleich zu erwähnen sein wird, durch die Verleugnung nicht sein Apostelamt eingebüßt hatte, ja nicht einmal seinen Glauben, sondern nur seine Liebe zum Herrn, wenistens für einen Moment. Es war feinfühliges Entgegenkommen des Heilandes, daß er dem Simon Gelegenheit gab, diese Einbuße an Liebe durch das dreifache Bekenntnis öffentlich wieder gutzumachen. Denn obschon Simon darob betrübt wurde, entsprach es doch allgemeinem menschlichen Empfinden, und mußte Petrus nachher zu großem Troste gereichen. Indem ihm der Herr Gelegenheit bot, den Verrat auch formell wieder gutzumachen, verschwand aus seiner Seele die letzte Trennungswand, jede innere Unruhe, jeder Zweifel über seine Stellung zum Meister, das letzte Gefühl des Unbefriedigtseins. So konnte er hinfort mit ungeteilter Kraft dem Herrn dienen.

Es wurde bisweilen behauptet, Petrus habe durch seinen Fall die Apostelwürde verscherzt. Beweise dafür fehlen vollständig. Ja, Simon hat nicht einmal in den Augen seiner Mitapostel diese Stellung verloren. Den Herrn preisgegeben hatten sie alle[12], wie er es ihnen vorausgesagt hatte (Mt 26, 31; Mk 14, 27). Da getraute sich wohl keiner aus ihnen, wenn er von der Verleugnung des Simon hörte, zu behaupten, er an dessen Stelle hätte dem Herrn die Treue bis in den Kerker und in den Tod bewahrt. Daher steht es ganz im Einklang mit der Situation, wenn wir nach dem Tode Jesu, schon vor seiner ersten Erscheinung, den reuigen Simon in Eintracht mit dem Lieblingsjünger finden, und dieser sich dem Simon gegenüber als dem ersten der Apostel benimmt (Jo 20, 3—10). Man darf sogar behaupten, daß Simon nicht einmal seinen Vorrang unter den Mitaposteln eingebüßt hat, so wenig die übrigen aufgehört hatten, Apostel zu sein, als sie ihren Herrn im Stiche ließen. Sonst hätten die Engel, die ersten Boten der Auferstehung in der Morgenfrühe, nicht im Auftrag Jesu zu den Frauen gesagt: „Meldet seinen Jüngern, und vor allem dem Petrus: Er wird euch nach Galiläa vorausgehen; dort werdet ihr ihn wiedersehen" (Mk 16, 7). Und wenn bezüglich des Simon und seiner Vorrangstellung irgend ein Zweifel obwaltete, mußte er verschwinden, als die übrigen zehn Apostel erfuhren, daß der Herr ihm zuerst und allein, vor allen andern, erschienen sei (Lk 24, 34). Darnach nahm dann Simon teil

[12] Jo 16, 32; Mt 26, 56; Mk 14, 50.

an allen Erscheinungen Jesu vor dem Apostelkolleg und an allen Beweisen seiner Liebe, an allen Belehrungen und an der Verleihung der göttlichen Gewalt der Sündenvergebung.

Somit konnte bei der Erscheinung am See gar nicht mehr die Rede sein von einer Wiedereinsetzung des Simon in das Apostelamt, noch auch in seine Vorrangstellung, soweit sich eine solche aus den Bevorzugungen durch Jesus zu dessen Lebzeiten ergeben hatte. Das führt zwangsläufig zum Schluß: Der Hirtenauftrag hatte mit der Wiedergutmachung der Verleugnung nichts zu tun, oder anders gewendet: Die dreimalige Verleugnung des Simon war nicht der zureichende Grund dafür, daß Jesus den dreimaligen Hirtenauftrag als Antwort auf die dreimalige Liebesfrage und das dreimalige Bekenntnis der Liebe aussprach.Und darum genügt es für die Erklärung der Gesamtstelle mit dem dreimaligen Auftrag nicht, wenn gesagt wird, Jesus habe dem Simon Gelegenheit gegeben, seiner dreimaligen Verleugnung ein dreimaliges Bekenntnis seiner Liebe entgegenzusetzen und die Verleugnung damit wieder gutzumachen. Das trifft nur für die dreimalige Frage nach der Liebe und Simons Antwort, nicht aber für die dreimalige Wiederholung des Auftrags zu[13].

3. Das Moment der Feierlichkeit

Der Lösung unseres Problems nähern sich J. E. Belser[14], P. Schanz[15] und F. X. Pölzl-Th. Innitzer[16], indem sie das Moment der Feierlichkeit zur Erklärung heranziehen[17]. Abbott bemerkt zur Stelle: „It is obvious that a threefold repetition of the same saying, with little or no variation, and in the same context, would be monotonous and unimpressive, except in special circumstances where a refrain (d. h. eine Wiederholung) is intended, as in the threefold question to Peter, „Lovest thou me?" followed by a threefold precept „Feed my sheep": and even there, the three utterances are not quite

[13] J. M. Lagrange hat recht, wenn er schreibt: „Tout le monde reconnaît dans la triple question de Jésus et dans la triple réponse de Pierre une compensation éclatante du reniement" (Évangile de Saint Jean, 3. ed. 1927, 528). Aber ebenso hat er recht, wenn er den dreimaligen Auftrag hier nicht nennt. Tatsächlich erklärt er ihn so wenig wie die anderen Autoren.

[14] Das Evangelium des hl. Johannes (1905) 557.

[15] Commentar über das Evangelium des hl. Johannes (1885) 586.

[16] Kurzgefaßter Kommentar zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu Christi, 3. Aufl. (1925) 396.

[17] Siehe auch B. Weiß, Meyers Kritisch-exeget. Kommentar II, 9. Aufl. (1902) 536; A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten zwei Jahrhunderten (1910) 49; J. H. Bernard, ICC a. a. O. 701; R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, in Meyers Kritisch-exeget. Kommentar II, 10. Aufl. (1941) 551.

identical"[18]. Untersuchen wir die beiden Teile des Zwiegespräches auf die Feierlichkeit hin!

B. Weiß bemerkt gut: „Die dreimalige wiederholte vollständige Nennung (des Simon), die nicht das Gewöhnliche ist, entspricht der Feierlichkeit der Befragung"[19]. Die Frage ist, warum die Befragung des Simon so formell und feierlich war. Es hätte dem unmittelbaren Zweck der dreifachen Frage nicht nur keinen Eintrag getan, sondern ihn eher gefördert, wenn Jesus einfach das vertrauliche „Simon" verwendet hätte. Denn nach dem oben Gesagten kam weder die Rücksicht auf die Restitution ins Apostelamt noch auch auf die Rehabilitierung Simons bei den andern Aposteln ins Spiel und die Verleugnung, obzwar öffentlich, war in keiner Weise feierlich und offiziell gewesen. Der Öffentlichkeit der Verleugnung geschah Genüge durch die Anwesenheit anderer Apostel bei der Frage nach der Liebe. Sonach überbot Jesus die Situation der Verleugnung, indem er durch die volle und dreimalige Namennennung die Szene Jo 21, 15—17 aus dem Bereich des rein Privaten in die Sphäre des Feierlichen und Offiziellen erhob.

Mit dieser Feierlichkeit stimmte die Dreimaligkeit der Frage durchaus überein, wie denn Dreimaligkeit ein seit ältester Zeit häufig auftretender Zug der liturgischen, also ihrem Wesen nach feierlichen, Handlung ist[20]. Nun war es aber gerade die dreimalige Frage, die den damals Anwesenden, so wie noch uns Heutigen, Simons dreimalige Verleugnung ins Gedächtnis rief. Dieser Zweck des Herrn verlangte jedoch die dreimalige Anrede, schon gar in feierlicher Form, durchaus nicht, und es ist eigentlich nur die Verbindung mit dieser feierlichen Anrede, daß auch die dreimalige Frage, die als solche ja bereits hinreichend motiviert war, nun auch selbst feierlichen Klang erhielt. Die bloße Beziehung auf die dreimalige Verleugnung dagegen würde die dreimalige Frage nicht als feierlich empfinden lassen. Und so trägt auch die dreimalige Antwort des Simon nur mittelbar zur Feierlich-

[18] Johannine Grammar 455. Abbott spricht nicht von der Feierlichkeit, und betont die oben von uns behandelten sprachlichen Unterschiede, um dadurch das allzu Monotone der Form durch eine Verschiedenheit des Inhalts erklären zu können.

[19] A. o. O. 536.

[20] R. Bultmann, a. a. O. 551: „Daß es sich um einen feierlichen Akt handelt, zeigt die zweimalige Wiederholung der Frage, der Antwort, und des Auftrages"; und in Anm. 5: „Die Feierlichkeit des Dialogs, die schon durch die Anrede deutlich gemacht wird, verbietet es doch wohl, für die Formulierung von Frage und Antwort auf Wendungen der Alltagssprache zu rekurrieren, wie Fridrichsen es tun möchte. Die feierliche Dreimaligkeit erinnert an kultischen oder magisch-juristischen Brauch; vgl. das dreimalige Singen kultischer Verse bei Ed. Norden, Aus altröm. Priesterbüchern 1939, 240 ff, ferner Goethe, Faust I 1532: Du mußt es dreimal sagen". Bultmann wirft hier recht Verschiedenartiges zusammen; von Wert für uns ist, daß er die Feierlichkeit von Jo 21, 15—17 so lebendig empfunden hat.

keit bei, indem sie durch ihre eigene Dreimaligkeit die Dreimaligkeit der andern verwendeten Formeln hervorheben hilft, während sie für sich allein nach Form und Inhalt einfachhin eine ergreifende, aber rein persönliche Antwort darstellt.

Wir nehmen also in der ersten Hälfte des Dialogs, in der dreifachen Frage Jesu und der dreifachen Antwort Simons, ein doppeltes Element wahr, die in den Bereich des Persönlichen gehörende Verknüpfung mit der dreimaligen Verleugnung, und das Offiziell-Feierliche, wodurch diese erste Hälfte über eine rein persönliche Angelegenheit emporgehoben wird. Darin liegt nicht ein Widerspruch, sondern nur eine Zweiheit des Zweckes. Jesus hatte die Beziehung auf die Verleugnung ohne jeden Zweifel beabsichtigt, stellte jedoch seine dreimalige Frage auch noch in den Dienst eines höheren Zweckes, der außerhalb des ersten Teils des Dialogs zu suchen ist.

Damit sind wir auf den zweiten Teil des Zwiegesprächs verwiesen, auf den dreimaligen Auftrag Hirte zu sein. Die drei diesen Auftrag aussprechenden Worte des Herrn sind inhaltlich, wie wir gesehen haben, vollständig identisch, das heißt, Jesus hat dreimal genau das Gleiche gesagt. Wir wollen jedoch hier zunächst das rein Formale zurückstellen, und das Verständnis der Form auf dem kürzeren Weg über ihren Inhalt suchen. „Weide meine Lämmer" war ein Auftrag in aller Form. Daß sein Sinn nicht der war: Sei wieder mein Apostel[21], ist bereits gezeigt worden. Somit handelte es sich um einen Auftrag, der Simons Apostolat zur Voraussetzung hatte und darüber hinausging. Dabei drehte es sich um eine Sache, die den Petrus unter allen Anwesenden so ausschließlich allein berührte, als ihm allein der Name Simon, Sohn des Johannes, eigen war. Ihm, und ihm allein, wurde also ein Auftrag zuteil, zu dessen Ausführung es eines Apostels bedurfte, ein Auftrag, der selbst wieder in der Linie des Apostelamtes lag.

Wenn wir so sagen, sprechen wir ganz im Sinn der Urkirche. Jesus selbst hat zwar, soweit uns seine Worte überliefert sind, das Apostelamt nicht mit dem Bild des Hirten ausgedrückt, wohl aber hat die Urkirche die Bischöfe, denen die Apostel von ihrer Gewalt und Befugnis mitgeteilt hatten, „Hirten" genannt (Apg 20, 28; 1 Pt 5, 1—2), während Jesus selbst der „Oberhirte" blieb (1 Pt 5, 4). So entspricht es also urchristlichem Denken und Verständnis — und das ist doch wohl das einzig richtige — wenn wir das Apostelamt und die dem Simon zugewiesene besondere Hirtenaufgabe als zum gleichen Genus gehörig betrachten.

Indem Jesus ihn zum Hirten ernannte, der bereits Apostel war, und damit dieses Apostelamt zu einer Höhe erhob, wie sie Simon vorher nicht besessen hatte und keiner seiner Mitapostel je besitzen sollte, wurde er zum Oberapostel eingesetzt. Dazu stimmt, daß Jesus den

[21] Diese Deutung hat sich in neuerer Zeit K. G. Götz, Petrus als Gründer und Oberhaupt der Kirche und Schauer von Gesichten (1927) 15, der Höhenlage seines Buches entsprechend, wieder zu eigen gemacht.

Auftrag in allgemeinster Form gab, ohne jede Beschränkung. „Meine Lämmer" besagt somit die Gesamtzahl der Gläubigen, die dem Simon unbeschadet der Apostelgewalt der übrigen elf ohne Ausnahme und Einschränkung zur Leitung übergeben wurden[22].

Der Akt, den Jesus mit diesen Worten vollzog, besaß eine enorme Tragweite. Jesus erfüllte damit seine früher gemachte und von Matthäus aufgezeichnete Verheißung (Mt 16, 17—19) und machte den Simon zum Kepha oder Fels der Kirche. Mit Jo 21, 15—17 wurde dieser Apostel der stellvertretende Lenker der Gesamtkirche, indes Jesus selbst ihr unsichtbares Fundament blieb. Eine solche Maßnahme war nicht nur mit Feierlichkeit vereinbar, sondern forderte Feierlichkeit als naturgegebenen Ausdruck, denn diese Amtsübertragung war im höchsten Maße offiziell. So wie Jesus feierlich gesprochen hatte, als er dem Simon seine spätere Amtswürde verhieß, ihn dabei mit dem vollen Namen nennend, so tat er es auch wieder im Augenblick der Erfüllung.

So kam also das dreimalige „Weide meine Schafe" nicht zustande als bloße formale Übereinstimmung mit der dreimaligen Liebesfrage, die überhaupt in keiner Weise den Hirtenauftrag bedingt hatte. Wohl aber begreift sich die Feierlichkeit der ganzen Stelle vom Hirtenauftrag aus. Für Jesus war er das Erstbeabsichtigte. Wegen seiner immanenten Wichtigkeit verlangte er größte Feierlichkeit des Ausdrucks, was durch die Dreimaligkeit erreicht wurde. Dazu war es sehr angezeigt, daß Simon Verständnis dafür hatte, es werde ihm etwas über alles Erhabenes verliehen, worauf auf seiner Seite kein Anrecht bestehe (Erinnerung an die dreimalige Verleugnung), wofür er sich aber in selbstloser Hingabe an Jesus gänzlich opfern müsse (die dreimalige Frage nach seiner Liebe). Durch diese Unterordnung des ersten unter den zweiten Teil begreift sich ohne weiteres die Dreimaligkeit der im ersten Teil verwendeten Redeformen, unbeschadet des Sonderzwecks (Erinnerung an die dreimalige Verleugnung), den Jesus damit verband.

4. Die Dreimaligkeit des Auftrags als alter Rechtsbrauch

Wenn die Dreiheit des „Weide meine Lämmer" dem inneren Gehalt der Handlung Jesu entsprach, so läßt sich noch nicht beweisen, daß sie zum Ausdruck der Feierlichkeit auch gefordert war. Dieser Zweck hätte doch wohl auch auf andere Weise erreicht werden können. War nun Jesu subjektives Empfinden der ausschlaggebende Grund

[22] Auch Nichtkatholiken geben diese Bedeutung der Stelle gelegentlich zu; siehe H. J. Holtzmann, Handcommentar zum NT IV, 2. Aufl. (1893) 227; B. Weiß a. a. O. 536; A. Harnack, a. a. O. 49.

für die Wahl der weithin als feierlich empfundenen Dreiheit der Form? Wenn nicht alles täuscht, hatte die Wahl der Dreiheit der Form, in welcher Jesus den Hirtenauftrag gab, seinen objektiven Grund in einer alten Rechtsnorm. Es war eine feststehende orientalische Form, die darin bestand, daß eine Recht verleihende Formel vor Zeugen dreimal ausgesprochen wurde und dadurch absolute Gültigkeit erlangte. Diese Rechtsform besteht heute noch und läßt sich ins hohe Altertum zurück verfolgen.

Hilma Granqvist aus Helsingfors untersuchte in längerem Aufenthalt an Ort und Stelle durch Besprechungen mit den Frauen des Ortes die Eheverhältnisse des Dörfchens Artas bei Bethlehem. Dabei fand sie folgendes: Wenn es sich um den Abschluß des Ehekontraktes handelt, wird die Braut von einem ihrer männlichen Verwandten vertreten. Damit jedoch dieser seine Aufgabe erfüllen kann, ist erforderlich, daß er sie erst vor zwei Zeugen dreimal fragt: „Wer ist dein Vertreter in Sachen deiner Heirat?" oder ähnlich. Ist das Mädchen einverstanden, daß der Fragende sie dabei vertrete, so antwortet sie ihm dreimal: „Du bist mein Vertreter"; andernfalls gibt sie auf die Fragen gar keine Antwort. Ihre dreimal ausgesprochene Billigung überträgt auf den Fragenden alle Rechte, die erforderlich sind zur rechtsgültigen Abschließung des Ehekontraktes[23].

Die Schließung des Ehekontraktes selbst wurde der Forscherin von einer Fellachin dermaßen beschrieben: „Der Bräutigam streckt seine Hand aus zu ihrem (der Braut) Vater oder Bruder (dem sie das Recht übertragen hat, sie zu vertreten). Er sagt: „Gibst du mir deine Tochter (oder Schwester) zur Ehe?" Er sagt: „Ich gebe sie dir". Drei Zeugen sind zugegen. Sie werden gefragt: „Werdet ihr bezeugen was ihr gehört habt?" — „Wir werden bezeugen, was wir gehört haben". Dreimal wird jedes Wort wiederholt"[24]. Granqvist beleuchtet dann, welcher Ernst von den Zeugen und allen Anwesenden gefordert wird, um jegliches Unheil abzuwenden. Keiner darf einen Finger oder eine Zehe rühren; Zigaretten oder das Mundstück des Nargileh müssen beiseite gelegt werden; Ernst und Feierlichkeit charakterisieren diesen Rechtsakt, dem an Wichtigkeit im Privatleben dieser Dörfler nur wenige gleichkommen. Der Kontrakt wird vor dem Khatib oder religiösen Lehrer abgeschlossen.

Der gleiche Brauch wurde auch anderswo in Palästina beobachtet. In Lifta bei Jerusalem ging es 1907 folgendermaßen zu: Nachdem das Mädchen seinen Vertreter ernannt hat, „gehen die Zeugen zum Chatib. Der Vater des Mädchens (als ihr Vertreter) und der Bräutigam lassen sich einander gegenüber vor dem Chatib

[23] Hilma Granqvist, Marriage Conditions in a Palestinian Village II (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum VI, 8), Helsingfors 1935, 24. Vgl. meine Besprechungen der beiden Bände dieses Werkes in ZkTh 56 (1932) 619—20; 60 (1936) 603—4. In meiner Anzeige des zweiten Bandes habe ich bereits auf die Bedeutung hingewiesen, welche dieser Rechtsform für die Deutung von Jo 21, 15—17 zukommt. Diese Erkenntnis ist mittlerweile bereits eingebaut worden in den Traktat De Ecclesia Christi von L. Lercher S. J. — F. Schlagenhaufen S. J., Institutiones Theologiae Dogmaticae, ed. 3., vol. I (Innsbruck 1939) 171. Ferner habe ich selber diesen Punkt zur Geltung gebracht in meiner Abhandlung „Petrus primus Christi Vicarius" in den „Collectanea Commissionis Synodalis in Sinis" 15 (Peking 1942) 14. Die Bedeutsamkeit der Sache jedoch schien mir eine ausführlichere Darlegung zu rechtfertigen.

[24] A. a. O. 25.

nieder, kniend. Wenn sie (die Zeugen) nun vor dem Chatib sitzen, fassen der Vater der Braut und der Bräutigam sich gegenseitig an der Hand, und der Schêch spricht zu ihnen: „Sehet einander an!" Und zuerst redet er mit dem Vater der Braut und sagt zu ihm: „Hast du deine Tochter N. gegeben und sie dem N., Sohn des N., verheiratet auf Grund deiner Vormundschaft?" Der antwortet ihm: „Ja." Dann sagt er zum Bräutigam: „Hast du die N., Tochter des N., angenommen, um sie als Gattin für dich zu ehelichen?" Der antwortet ihm: „Ja." Und er wiederholt diese Rede dreimal", das heißt, Fragen und Antwort werden vor den Zeugen dreimal wiederholt[25]. Die Sache ist identisch mit dem, was H. Granqvist berichtet. In feierlicher Weise, vor geladenen Zeugen, wird die Rechtsformel dreimal wiederholt und dadurch unwiderruflich[26].

Diese Zeremonie: Dreimaligkeit der Rechtsformel vor Zeugen, konnte nur in einem Kulturkreis entstehen, wo man auf das Gedächtnis und das lebendige Wort der Menschen, nicht auf das geschriebene Wort baute und bauen konnte. Das illustriert F. A. Klein[27]: „Einen schriftlichen Contract über den zu entrichtenden Kaufpreis (für eine Braut) und andere Gebühren anzufertigen, ist bei den Fellachen nicht Sitte, da die mündliche Aussage der Zeugen für gültiger betrachtet wird, als schriftliche Aufzeichnungen; überhaupt heißt es bei den Arabern hinsichtlich irgend eines schriftlichen Dokumentes: ‚Die Bedeutung desselben liegt in den Zeugen', nicht im Dokument selbst." Aus diesem Grund fehlt, soviel ich sehe, jede Spur dieser Rechtsform bei den literarischen Völkern des Altertums, wie auch in der arabischen Literatur. Dagegen läßt sie sich nachweisen bei den mehr naturhaft lebenden Völkern des mohammedanischen Ostens, wie gleich deutlich werden wird.

Die gleiche Rechtsform zeigt sich auch bei der Ehescheidung, wo ihre weite Verbreitung unter den Mohammedanern belegt ist, wogegen erst neuere Forschungen und Beobachtungen von ihrer Existenz bei der Trauung zu berichten wissen, und dies nur für Palästina. Für unseren Zweck könnte es übrigens kein günstigeres Land geben, weil sich ja Jo 21, 15—17 in Palästina abgespielt hat.

Die Mohammedaner können ihre Frau verstoßen in einer Weise, die eine Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft leicht macht. Daneben aber gibt es eine Form der Scheidung, wodurch diese unwiderruflich wird. Das ist in Syrien der Fall, wenn der erboste Eheherr der Scheidungsformel, z. B. „Ich verstoße dich" die Formel beifügt *bittalateh*, d. h. „dreimal", oder „zu dreimalen"[28].

[25] G. Rothstein, Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lifta bei Jerusalem: Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes zu Jerusalem 6 (1910) 106—7. Der wiedergegebene Bericht ist, wie der Stil verrät, von einem Einheimischen verfaßt.

[26] J.-A. Jaussen O. P., Coutumes Palestiniennes, I. Naplouse et son district (Paris 1927) 58—9 erwähnt eine nur zweimalige Aussprache der Rechtsformel, berichtet aber nicht so exakt wie Granqvist oder Rothstein.

[27] Mitteilungen über Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina: ZDPV 6 (1883) 90—91.

[28] Kazem Daghestani, Étude sociologique sur la Famille Musulmane Contemporaine en Syrie (Paris ca. 1933) 88—89.

Gleiches gilt im ganzen Bereich, mindestens des östlichen, Mohammedanismus. L. Bauer bezeugt die Formel für Palästina[29]. Man wird den Ausdruck „*bittalāteh*" ohne weiteres als Verkürzung einer dreimaligen Wiederholung der Formel werten. Und das beweisen uns denn auch genauere Berichte, die hierüber vorliegen. Wiederum ist es Hilma Granqvist, der wir die genaueste Kunde über die Sitte der Eheschließung verdanken. Nach ihr haben Scheidungsformeln einfacher Verstoßung, von der wir Erwähnung getan haben, Rechtskraft, ohne daß Zeugen zugegen sind, weshalb sie leicht wieder rückgängig gemacht werden können. Selbst die unwiderruflich formulierte Scheidung kann, wenn Zeugen fehlen, trotz sofort eintretender Wirkung auf privatem Weg schnell wieder eingerenkt werden; jedenfalls ist das so die Praxis. Granqvist berichtet einen Fall dieser Art aus Artas[30], und der von ihr zitierte E. W. Lane [31] bezeugt dasselbe für Ägypten.

Anders wenn Zeugen beim Aussprechen der Scheidungsformel zugegen sind. „If there are witnesses, the divorce must take place, even if it happens that the husband expresses it in anger without really intending it, or afterwards regrets it"[32]. Die Unwiderruflichkeit ist gegeben, wenn es die dritte Verstoßung der gleichen Frau ist, „oder wenn der Eheherr die Formel dreimal nach einander wiederholt — oder, was die gleiche Wirkung hat — sagt: »Sei geschieden, dreimal *(bit-talate)*« oder auch nur: »Dreimal«"[33]. Granqvist erklärt die Formel *bittalāteh* als „clearly a secondary one"[34]. Das „Dreimal" ist einfach Ersatz der tatsächlich dreimal ausgesprochenen Scheidungsformel.

Diese Rechtsform läßt sich nun weithin verfolgen: nach Arabien und Afghanistan. Sie ist für Palästina schon für die Mitte des letzten Jahrhunderts belegt, und gilt Kennern des mohammedanischen Rechts als allgemein gültig.

Von den Fuqarā in Nordarabien berichten Jaussen und Savignac[35] hinsichtlich der Ehescheidung: „Pour la rendre irréparable, la formule (je t'ai répudié *tallaqtuki)* doit être complétée par l'addition des termes »*an et-talâtah*, par trois fois«". Diese Formel verrät, daß man auch die dreimalige Wiederholung daselbst kannte. Aus Afghanistan berichtet Lowell Thomas[36]: „A Mohammedan at Kabul says: If a man has troubles with his wife, he says „I divorce thee" three times in the presence of witnesses. Then his

[29] Das Volksleben im Lande der Bibel, 2. Aufl. (1903) 112. Bauer deutet sie aber so: Die Formel *bittalāteh* beziehe sich auf die drei theologischen Schulen innerhalb des Mohammedanismus und besage: „nach allen drei Schulen". Da es aber deren vier gibt, so schließe der Verstoßende diejenigen stillschweigend ein, nach welcher er selbst seine religiösen Bräuche richte. Diese Erklärung ist an sich schon sehr unwahrscheinlich. Die Existenz der vier Schulen konnte unmöglich zur Formel „dreimal" führen; noch auch klingt es glaubhaft, daß der Verstoßende seine eigene Religionsrichtung nur so einschlußweise wirksam sein lasse.

[30] A. a. O. 276.

[31] The Manners and Customs of the Modern Egyptian I, 249.

[32] Granqvist a. a. O. 276.

[33] S. 279. Granqvist verzeichnet auch die Formel: „Geh fort, dreimal geschieden, nach den sieben (!) Schulen"; 279 Anm. 3.

[34] So gegen die oben Anm. 29 berührte Erklärung Bauers, a. a. O. 280 Anm. 2.

[35] Mission Archéologique en Arabie, Supplément au vol. II (Paris 1914—20) 26.

[36] Beyond the Khyber Pass (New York 1925) 62.

troubles are over". Für das Palästina des verflossenen Jahrhunderts bezeugt H. J. Van-Lennep[37]: Der Mohammedaner kann sein verstoßenes Weib wieder zu sich nehmen, „unless he has divorced her three times, or repeated thrice in succession the above-mentioned sentence (d. h. die Verstoßungsformel), in which case she can be his only after marrying another man". Über das mohammedanische Recht urteilt E. Feder[38]: Grundtypus der islamischen Scheidungsformen ist das *talaq*, die einseitige Lösung der Ehe durch den Mann, der die Formel „Du bist verstoßen", „Du bist frei", „Ich habe dich verstoßen", „ich verstoße deinen Speichel" oder eine ähnliche spricht. Das *talaq* ist nicht Scheidung in unserem Sinn, sondern eine Art dreimonatige Kündigung mit Widerrufsrecht. Es wird nämlich wirksam erst nach Ablauf der *'idda* (Wartezeit der Frau vor Eingehen einer neuen Ehe) oder nach dreimaliger Wiederholung, oder bei Gebrauch einer besonderen für dreifach kräftig angesehenen Formel wie „Ich werfe dir die Zügel um den Hals", „Du bist für mich tot". Die von uns vorher angeführten Berichte zeigen, daß das Leben die Sache wesentlich einfacher faßt. Das braucht uns jedoch nicht zu beschäftigen; Feders Zeugnis mag dafür genügen, daß das islamische Recht als solches die Dreimaligkeit der Formel als rechtswirksam kennt. Von den Zeugen spricht Feder nicht.

Zusammenfassend können wir sagen: Die Orientalen kannten und kennen weithin ein feierliches dreimaliges Wiederholen einer rechtschaffenden Formel, die vor Zeugen ausgesprochen wird. Daß sie bis nach Afghanistan nachweisbar ist, verbürgt ihr hohes Alter, wenngleich wir es aus dem vorgelegten Material nicht bestimmen können. Das ist jedoch kein Hindernis, daß wir diesen Brauch heranziehen zur Illustrierung und Erklärung des analogen Berichtes im Johannesevangelium. Es scheint indes möglich, die Existenz dieser Form von Rechtsübertragung bis in die vorchristliche Zeit hinein zu verfolgen, und so unserem Argument volle Festigkeit zu verleihen.

5. *Aus Abrahams Zeit*

Während die vorgebrachten Fälle alle das Eheleben betreffen, führt uns eine Szene des Alten Testamentes in einen ganz anderen Bereich des sozialen Lebens, nämlich den des Kaufes und Verkaufes. Es handelt sich um die käufliche Erwerbung der Höhle Machpela bei Hebron durch Abraham Gen 23. „Die Umständlichkeit der an ein juristisches Protokoll erinnernden Darstellung", urteilt H. L. Strack[39], „erklärt sich aus der Wichtigkeit des Ereignisses. Es handelt sich um die erste Landerwerbung in Kana'an. Diese ist unter genauester Beobachtung aller menschlichen Rechtsnormen geschehen."

Nach einleitender Rede und Gegenrede beteuert Abraham: „Seid ihr damit zufrieden, daß ich meine Tote aus dem Hause bringe und begrabe, so erweist

[37] Bible Lands. Their modern Customs and Manners illustrative of Scripture II (London 1875) 556.

[38] Islamisches Ehescheidungsrecht: Die Welt des Islams I (1913) 9.

[39] Die Bücher Genesis, Exodus, Leviticus und Numeri, Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften des A. und N. T., hrsg. von H. Strack und O. Zöckler (1894) 76.

mir die Liebe und legt ein gutes Wort für mich ein bei Ephron, dem Sohn des Seor, damit er mir die Höhle Machpela abtritt, die ihm gehört und am Rande seines Grundstückes liegt. Um den vollen Preis *(be keseph male')* soll er sie mir in eurer Gegenwart zum Erbbegräbnis überlassen" (v. 8—9). Damit spricht Abraham feierlich seine Absicht aus, das Grundstück mit der Höhle zu kaufen. Nach einem Intermezzo, auf das wir gleich zurückkommen werden, wendet er sich direkt an Ephron und wiederholt, was er bereits gesagt hat: „Nein (ich wünsche die Höhle nicht als Geschenk); höre mich doch an. Ich bezahle den Preis *(keseph)* für das Grundstück. Nimm ihn von mir an, daß ich (dort) meine Tote begraben kann" (v. 13). Daraufhin stellt Ephron den Preis. „Da nahm Abraham Ephrons Forderung an, und Abraham wog dem Ephron den Kaufpreis *(ha-keseph)* dar, den dieser im Beisein der Hethiter verlangt hatte, nämlich vierhundert Shekel Silber, wie es im Handel gangbar war" (v. 16). Abrahams Worte bei der Übergabe des Geldes werden nicht erwähnt, doch versteht es sich von selbst, daß er dabei nicht stumm wie ein Fisch die Summe dargereicht hat, sondern zum drittenmal, und diesmal abschließend und zum Wort die Tat fügend, seinen Willen bekundete, die Höhle um den Preis zu kaufen. Denn nur durch solche begleitende Worte bekam die Übergabe des Geldes den Charakter der Bezahlung. Darum das drittmalige *ha-keseph* im Text.

Somit geschah dieser wichtige Rechtsakt mit dreimaliger, sachlich identischer Rede, und vor Zeugen. Diese letzteren werden in der Erzählung nicht weniger als sechsmal erwähnt, und zum Abschluß wird vermerkt, die Höhle sei „rechtskräftig" Abrahams Eigentum geworden „im Beisein aller Hethiter, die zum Stadttor gekommen waren" (v. 18). Es liegt auf der Hand, daß sie zum voraus um den beabsichtigten Kauf wußten; Abraham hat nach orientalischer Art erst die Situation ausgeforscht und, als sie aussichtsreich war, seine Absicht angetönt und den Termin erfahren, wann man für die Verhandlung bereit sein werde. Die Kürze der ihm zur Verfügung stehenden Zeit — die Leiche der Sara lag in seinem Zelte — enthob ihn dieser Präliminarien nicht. So kam es, daß die Männer des Ortes gerade zum Zweck der Zeugenschaft anwesend waren. Der Rechtsakt, mit Übertragung von Recht, vollzog sich also unter dreimaligem Aussprechen (sachlich) identischer Worte, und vor Zeugen. Und so gewann die Besitznahme der Höhle durch Abraham rechtsverbindliche Kraft für alle Zeiten.

Wir kommen nun zum Intermezzo der Verse 10—11 zurück. Abraham hatte bereits mit dem Aussprechen der Rechtsformel den Weg zur Verwirklichung seiner vorher bekundeten Absicht beschritten und konnte ohne größte Einbuße an Ehre nicht mehr zurücktreten. Das gab Ephron, dem Besitzer der Höhle, die Möglichkeit für eine typisch orientalische Höflichkeit, typisch orientalisch, weil sie reinste Formsache war, einzig dazu bestimmt, dem Sprechenden (Ephron) die rein äußerliche Ehre größter Anständigkeit zu verleihen, eben das, worauf es im Orient vom Anfang bis zum Ende immer am allermeisten ankommt.

Er sagte „im Beisein aller, die zum Tore der Stadt gekommen waren, folgendes: »Nicht doch, Herr, höre mich an! Das Grundstück schenke ich dir (1); auch die Höhle, die sich darauf befindet, schenke ich dir (2); im Beisein meiner

Volksgenossen schenke ich sie dir (3). Begrabe darin nur deine Totee" (v. 11). Mit dem Eintreten in den Rechtszug hatte Abraham allen solchen Gegenerklärungen von vornherein die Rechtswirkung genommen; das wußten alle Anwesenden, das wußten Abraham und Ephron. So konnte Ephron gefahrlos etwas sagen, was ihm als Wirklichkeit höchst zuwider gewesen wäre. Aber es auszusprechen, gehörte zum guten Ton der Verhandlung, war ein Akt der Höflichkeit, und hörte sich an wie wenn Ephron der feinste Gentleman gewesen wäre. Es ist genau das italienische „Far figura", wofür wir nördlich der Alpen leider so gar kein Verständnis haben.

Ephron vollzieht seine schön klingende Erklärung dreimal, und unter ausdrücklicher Berufung vor Zeugen. „Es ist ein feierlicher Schenkungsakt, den Ephron vollzieht", urteilt Franz Delitzsch[40]. Genauer hätte er sagen müssen: Es ist die Form eines feierlichen Schenkungsaktes, da Ephrons Worten ja von vorneherein jede Rechtswirksamkeit fehlte. Aber gerade auf diese Form kommt es uns an[41]. Wäre diese Form, das dreimalige Wiederholen der Rechtsformel vor Zeugen, bei feierlichen Rechtsübertragungen nicht gang und gäbe gewesen, so wäre dieses Formelspiel des Ephron unverständlich. So aber dient es zur Bestätigung dessen, was wir aus Abrahams Vorgehen erschließen konnten. Was Ephron nur als leere Form vorbrachte, hatte auf Seiten Abrahams volle Rechtswirkung.

Mit dieser alttestamentlichen Stelle haben wir somit zwei wertvolle Belege dafür gefunden, daß schon zu Abrahams Zeiten in Übung war, was uns als heutiger Brauch entgegentritt. Die Übereinstimmung ist zu genau, als daß man von Zufall reden könnte. Und so dürfen wir zuversichtlich behaupten, daß sich gerade in Palästina ein Rechtsbrauch erhalten hat, der bei feierlichen Anlässen in Geltung war und noch ist, und dessen wesentliche Züge darin bestehen, daß eine Rechtsformel dreimal vor Zeugen wiederholt wird mit sofortiger Rechtswirkung. Jo 21, 15—17 fügt sich hier ein wie ein Glied in die Kette. Wir haben hier die gleichen Formelemente wie in den oben besprochenen Fällen, was einerseits erlaubt, Jo 21, 15—17 aus diesem alten Rechtsbrauch zu erklären, und andererseits die Verbindung kenntlich macht zwischen der Epoche Abrahams und der neueren Zeit.

Für Jo 21, 15—17 ergeben sich verschiedene Folgerungen, die zwar in sich nicht neu sind, aber in neuem Licht erscheinen und damit an Klarheit und Sicherheit gewinnen. Fürs erste ergeben diese Parallelen den objektiven Grund, warum Jesus den Hirtenauftrag gerade in dieser dreifachen Form ausgesprochen hat, und zwar vor Zeugen: Er folgte dabei dem von uns aufgezeigten Rechtsbrauch, der in beson-

[40] Neuer Commentar über die Genesis (1887) 334.

[41] Nur die Peshittha gibt alle drei Formeln wieder, sei es bloß aus Übersetzertreue, sei es, weil für ihre Bedeutung noch Verständnis vorhanden war; die LXX übersetzt das Zeitwort ‚schenken' nur zweimal, die Vg nur einmal.

derer Weise für feierliche Rechtshandlungen Verwendung fand und noch findet. Damit sind alle Elemente der Feierlichkeit der Stelle erklärt und ist zugleich deutlich gemacht, wieso der dreifache Auftrag das alles Beherrschende des ganzen Dialogs war. Unsere obigen Ausführungen über diesen Punkt sind damit bestätigt.

Zweitens spricht die in Jo 21, 15—17 auftretende Rechtsform für die geschichtliche Treue des Berichtes. Sie findet sich m. W. sonst nirgends in den anderen Büchern des N. T., noch auch in Jo selbst. Wie sollte sie da erfunden oder entlehnt sein können.

Drittens dient die gewonnene Erkenntnis offensichtlich zur Bestätigung der katholischerseits stets festgehaltenen Lehre, daß Jesus tatsächlich eine Kirche mit Rechtsnormen gestiftet hat, indem er ihr durch einen feierlichen Akt der Rechtsübertragung einen sichtbaren Stellvertreter gab, und zwar wenige Tage bevor er für immer diese sichtbare Zeitlichkeit verließ.

Damit ist viertens auch aufs Neue erwiesen, daß der *primatus honoris* eine Fiktion des neunzehnten Jahrhunderts ist und keine Stütze im Evangelium hat, im Gegenteil durch den evangelischen Bericht ausgeschlossen wird.

Fünftens legt gerade der Rechtscharakter der Stelle nahe, daß es sich dabei nicht um etwas Vorübergehendes handelte, sondern um eine Institution, die Jesus seiner Kirche für alle Zeiten verliehen wissen wollte.

SCHOLASTIKERTEXTE AUS DER FRÜHSCHOLASTIK ZUR HIMMELFAHRT MARIENS

Von Artur Michael Landgraf, Weihbischof von Bamberg

Obwohl im 12. Jahrhundert die Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria blühte, vermißt man in den systematischen Werken der gleichzeitigen Theologie die Behandlung von Fragen der Mariologie, so daß selbst die Erörterung ihrer jungfräulichen Ehe, der man begegnen kann, lediglich zur Klärung grundsätzlicher Dinge der Ehelehre geschieht. Für den, der weiß, unter welchen Mühsalen damals der Rohbau unserer spekulativen Theologie aufgeführt werden mußte, ist dies nicht weiters verwunderlich. In der sonstigen Literatur, die für die Mariologie auch nicht gerade eine stark fließende Quelle ist, stößt man bei Gelegenheit auf Ausführungen, die sich mit der Empfängnis, dann aber auch der Mittlerschaft und schließlich der Himmelfahrt Mariens befassen.

Da heute die *assumptio Beatissimae Virginis Mariae cum corpore ad coelum* mehr als je im Mittelpunkt des Interesses steht, möchte ich, obwohl ich hiefür nicht mehr systematisch die Materialien sammeln konnte, doch das wenige ungedruckte Material mitteilen, das ich mir aus der Zeit der Frühscholastik notiert habe.

Doch sei hier vor allem auch auf eine sich leicht dem Zugriff entziehende Stelle aus dem Paulinenkommentar des Hervaeus von Bourg-Dieu hingewiesen:

Sed nec ab aliis apostolis didici, quia ibi praeter Petrum ‚alium apostolum vidi neminem nisi Jacobum fratrem Domini', id est cognatum Salvatoris. Maria enim virgo mater Domini et Maria mater huius Jacobi sorores fuerunt; et ideo vocatus est ipse frater Domini, qui et primus episcopus fuit in Jerusalem. Ceteri apostoli iam per orbem erant ad praedicandum dispersi. Unde, quia Joannes ibi deerat, credimus matrem Domini iam in coelum tunc assumptam fuisse, cuius sepulcrum ostenditur in valle Josaphat[1].

Während hier von der Himmelfahrt im allgemeinen bloß die Rede ist, sehen wir den gewiß kritischen Peter Abaelard mit einer staunenswerten Selbstverständlichkeit für die leibliche Himmelfahrt Mariens, aber auch für ihre Gnadenmittlerschaft eintreten[2].

Als ein Vertreter der *assumptio* ist sodann unbedingt Petrus Comestor anzusprechen, was nicht wenig zu bedeuten hat, da er, einer der frühesten Glossatoren der Sentenzen des Petrus Lombardus, einflußreich durch seine Historia scholastica, zu seiner Zeit, wie sich

[1] Zu Gal. 1 (PL 181, 1138 B).
[2] Sermo 26 (PL 178, 539–546).

aus der Häufigkeit seiner namentlichen Zitierung in der frühscholastischen Literatur ergibt[3], ein besonderes Ansehen genoß.

Im Cod. Paris. Nat. lat. 16461 haben wir eine Sammlung von auch dogmatisch wertvollen Predigten verschiedener Autoren von Namen, so des Magisters Achardus, des Magisters Mauritius von St. Viktor, eines Magisters Henricus, eines Magisters Odo, des Magisters Petrus Lombardus, eines Magisters G(alterus) und schließlich des Magisters Petrus Lombardus.

Ein hier ausdrücklich dem Magister Petrus Manducator zugeschriebener Sermo[4] hat folgenden Anfang:

Sermo de assumptione beate Marie m(agistri) Petri M(anducatoris). — Cum sim pulvis et cinis, timeo loqui vobis, quia vestra conversatio in celis est. Ego vero tanquam iumentum computrui in stercoribus meis. Unde pertimesco, ne fragrantiam sermonis a me expectetis, qui eventilatos sermones audire consuevistis[5].

Wir kennen einen Sermo mit ähnlichem Beginn bereits unter den bei Migne gedruckten Sermones des Hildebertus Cenomanensis[6]. Bei der in jener Zeit üblichen Vermengung von Eigentum verschiedener Autoren hat das Auftreten dieses Sermo in einem Bündel zusammen mit solchen des Hildebertus nichts weiter gegen die Authentizität zu sagen, zumal da der gleiche Sermo auch in der bei Migne gedruckten Sammlung des Petrus Manducator[7] auftritt, für deren Echtheit fünf Handschriften aufgeführt werden[8]. Der Beginn dieser gedruckten Predigt lautet:

Pulvis sum ego et cinis, qui loquor vobis. Propterea erubesco et vereor vobis loqui verbum Dei. Erubesco, inquam, quia conversatio vestra in coelis est; ego autem tanquam iumentum computrui in stercoribus meis. Vereor autem, ne forte a me homine muto et elingui fragrantiam sermonis expectatis, qui tot et toties eventilatos audistis sermones[9].

Diese gedruckte Predigt ist, wie schon das Initium verrät, aufs engste mit derjenigen unserer Pariser Handschrift verwandt. Sie bringt ein ausdrückliches Bekenntnis zur körperlichen Himmelfahrt Mariens: *Hodie autem beata virgo et animae beatitudinem et glorificationem corporis est adepta, quod ne cui veniat in dubium, auctoritatibus astruamus*[10]. Hierin wird sie aber noch bedeutend von unserm ungedruckten Sermo übertroffen, der schreibt:

[3] Man vgl. A. Landgraf, Recherches sur les écrits de Pierre le mangeur: Recherches de théologie ancienne et médiévale 3 (Louvain 1931) 292—306; 341—372.

[4] Fol. 85—88.

[5] Fol. 85.

[6] Sermo 59 (PL 171, 627 ff).

[7] Man vgl. PL 198, 1782.

[8] PL 198, 1721 f.

[9] PL 171, 627.

[10] PL 171, 630.

Sequitur decus Carmeli. Carmelus interpretatur vera circumcisio, vera, id est perfecta et integra. Datus est ergo decor Carmeli hodierna die beate virgini, id est vera circumcisio, quia ut multorum fidelium pia devotio sentit, non solum mente, sed et carne iam resuscitata est. Quod etiam de Johanne euangelista nonnulli credunt. Cui sententie videntur quedam auctoritates concordare, ut illud, quod dicitur in oratione: mortis nexibus non potuit deprimi[11]*, quod non est intelligendum, quasi non obierit, cum ibidem premissum sit: mortem subiit temporalem, sed, ut volunt, propter eius festinatam resurrectionem, quod de ipsa non est mirum, cum manifeste ex euangelio habeatur, quod multi cum Christo surrexerunt et apparuerunt multis in sancta civitate. Illud etiam huic rei facere fidem videtur, quod dicit propheta: Adducentur virgines post eam. Si enim communem aliorum expectaret resurrectionem, cum ea, non post eam adducerentur*[12]*. Et illud astitit regina* (fol. 87*v*) *a dextris tuis. Sicut enim Salomon matrem suam Bersabee, cum intraret ad regem petitionem faciens pro Adonya, collocavit in throno suo, sic Jhesus festivus occurrit virgini matri sue eamque a dextris suis consedere fecit. Sicut enim: dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis, sicut etiam in die ascensionis queritur ab angelis: quis est iste rex glorie, sic etiam de virgine canitur: Que est ista, que ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata? Sol et luna non solent comparari nisi rebus corporalibus. Unde virginis corporalis ascensio intelligitur*[13]*. Per simile idem asseritur hoc modo: Secundum decreta patrum coniugatis, quia duo sunt in carne una, non licet alteri sine altero mundum relinquere, habitum religionis assumere. Sed maior est unio inter carnem Domini, quam constat iam resuscitatam, et carnem virginis. Quomodo hec cum illa non est resuscitata?*[14]*.*

Ego autem, ut fatear, quod sentio, dico, quod predicte rationes non sunt cogentes vel necessarie, precipue cum beatus Jheronimus dicat ambiguum esse, an sit iam cum corpore resuscitata. Hoc tamen scio, quod multorum pia devotio huic parti magis consentit. Quod etiam fateor me sentire. Unde expeditior est ad Deum pro nobis exorandum. Ceteri quidem sancti adhuc habent, quod pro se orent,

---

[11] Man vgl. den gedruckten Sermo (PL 171, 630): *Hodierna clamat oratio: ‚Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit' etc.*

[12] Man vgl. den gedruckten Sermo (PL 171, 630): *Illud autem Davidicum quomodo implebitur: ‚Adducentur regi virgines post eam', si usque ad communem adductionem dilata est adduci? Quando autem prius adducentur, nisi hodie, invenire non possumus.*

[13] Man vgl. den gedruckten Sermo (PL 171, 630): *Fuit etiam prophetia praedicta de ascensu Virginis: Quae est ista, quae ascendit velut aurora coruscans, pulchra ut luna, electa ut sol? Non solet in scriptura pulchritudo solis et lunae nisi corporibus proprie aptari.*

[14] Man vgl. den gedruckten Sermo (PL 171, 630): *Adhuc probabili inductione exempli idipsum probari potest: vir et uxor duo sunt in carne una; expressius autem mater et filius una sunt caro. Sane sunt sancti Patres, qui Spiritu Sancto dictante decreta promulgarunt, ius in coniugibus sanxerunt, quodsi alter deserens saeculum adhaereat Deo, alter non remaneat in saeculo. Unius enim carnes tam violenter distrahi ius non esse visum est eis. Sic et in ceteris videri debet, si pars altera carnis virgineae sit in coelo et pars altera reddatur solo, parti alteri datum sit non videre corruptionem, altera solvatur in cinerem. Sicut enim beata Virgo a maledictione mulieris, cui dictum est: ‚In dolore paries', facta est immunis, quia peperit sine dolore, sic et a communi viri et mulieris maledictione, cui dictum est: In cinerem ibis, facta est immunis. Unde ab angelo benedicta esse dicitur, quia a primordiali maledicto liberata est. Et sic decor Carmeli, id est integrae circumcisionis, datus est hodie Virgini.*

videlicet corporis sui glorificationem. Virgo vero Maria iam ex toto glorificata tantum pro nobis est sollicita. Inde est, quod audito eius nomine totum vulgus velut mare fragosum tumultuans concutitur et ad eius patrocinium impetrandum convertitur. Huic assertioni si quis importune contradixerit, magis est tolerandus quam audiendus[15].

Es ist augenscheinlich lediglich die vermeintliche Autorität des hl. Hieronymus und der Respekt davor, was den Manducator zu dem Urteil veranlaßt, daß alle aufgeführten Beweise nicht zwingend sind. Das hindert ihn aber nicht daran, in frommer Verehrung auf die Seite derjenigen zu treten, die die körperliche Himmelfahrt Mariens annehmen, und zu sagen: Wer dem dreist widerspricht, ist eher zu dulden als zu hören. Nicht zuletzt ist der Text auch deswegen wertvoll, weil er uns tiefen Einblick in die Beweisführung jener Zeit für diese Wahrheit gewährt.

Ein weiterer großer Theologe der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war Petrus Cantor. Er wird nicht eben selten in der zeitgenössischen Literatur mit Namen genannt[16]. Das Ansehen, das darin zum Ausdruck kommt, muß jedem als voll berechtigt erscheinen, der Einblick in seine Summa de sacramentis et animae consiliis, insbesondere aber in sein umfangreiches exegetisches Werk genommen hat; ganz abgesehen davon, daß seine Summa Abel — eine Art theologischen Lexikons — sich selber für den täglichen Gebrauch empfahl. Daneben erscheint er noch als Verfasser des Verbum abbreviatum und eines Werkes De tropis loquendi. In diesem eben genannten De tropis loquendi setzt er sich nun auch für die leibliche Himmelfahrt der allerseligsten Jungfrau Maria ein:

Item quasi per tropum etiam, ubi veritas non patet ex Scriptura manifeste, tamen quandoque ex occultis eius elicitur. Unde Augustinus probat beatam virginem in sermone quodam de assumptione eiusdem simul in corpore et in anima assumptam esse in celum dicens: Tanto, que magna sunt, cautius tractanda existunt, quanto spiritualibus testimoniis Scripturarum non possunt ad aliquid roborari. Sed quia quedam Scriptura Sancta veris indagationum studiis querenda reliquit, non sunt superflua estimanda, dum vera indagatione fuerit patefacta. Fecunda enim est veritatis auctoritas et dum diligenter excutitur de se gignere, quod ipsa est, cognoscitur. Sepe enim discussa veram convenientiam parit (?), quam manifestis sermonibus abscondit, et sepe apertis sermonibus insinuat, in quibus nichil preter sonum querendum invitat. ... (fol. 146) ... *Quid ergo de Marie morte, quid de eius assumptione dicendum est? Unde divina Scriptura nichil continet, nichil querendum ratione, quod consentiat veritati fiatque ipsa veritas auctoritas, sine qua necesse est, ut nec valeat auctoritas. Caro Christi de Maria assumpta, etsi ex infirmitate mortua, revixit tamen ex Dei voluntate. Unde: non dabis sanctum tuum videre corruptionem. Excipitur ergo natura de virgine sumpta ab hac generali sententia. Excipitur, inquam, in Filio, etsi non ita plene videatur excipi in matre, que ab aliis erumpnis generalibus legitur excepta. Sine dolore enim peperit, plena gratia fuit, que sola virgo et mater est. Mater, inquid, Dei, triclinium totius dei-*

[15] Cod. Paris. Nat. lat. 16461 fol. 87 f.

[16] Man vgl. A. Landgraf, Werke aus der engeren Schule des Petrus Cantor: Gregorianum 21 (Rom 1940) 34 f.

tatis et aula super choros angelorum exaltata, regina celi transcendens culmen angelorum. Sed quomodo, si adhuc dormit in cinere suo, ut cinis es et in cinerem reverteris? Secundum hoc futurum est nondum impletum, quod de ea dicit sponsus in Canticis: Tota pulcra es, amica mea etc., tota in corpore et anima, si corpus corrumpitur. Vel quomodo prerogativa et singulari laude eam commendat sponsus in Canticis inter sanctos singulari praeconio dignam et gratia plenam si gloria eius adhuc differtur? Non immerito excipitur a quibusdam generalibus existimatione, quam tanta servat gratia et attollit dignitatis prerogativa. Quantum enim Christi potestas possit, mundi ostendit universitas; quantam gratiam, Marie monstravit integritas, que, sicut diversa est natura, ita diversa est ab usu. Quid ergo in tanta diversitate dicimus humane sortis mortem subisse, nec tamen vinculis eius retineri, per quam Deus voluit nasci et carnis substantiam communicare? Sed numquid hoc credere impium erit? Scimus enim Jhesum omnia posse, qui de ipso ait: Data est michi omnis potestas etc. Si ergo voluit integram matrem in virginitatis servare pudore, cur non velit incorruptam a putredinis servare fetore, dicat, qui congnovit sensum Domini et qui consiliarius eius fuit. Numquid non pertinet ad benignitatem Domini matris servare honorem, qui legem servare non venerat, sed adimplere? Lex enim, sicut honorem matris precepit, ita inhonorem dampnat. Qui in vita pre ceteris illam gratiam sui conceptus honoravit, pium credere est eam singulari salvatione in morte et in speciali gratia honorasse. Potuit enim eam a putredine et pulvere alienam facere, qui ex ea nascens virginem poterat relinquere. Putredo namque et vermis humane est obprobrium conditionis, a quo obprobrio cum ille sit alienus, natura Marie excipitur, quam Jhesus de ea, id est Maria suscepisse probatur. Caro enim Jhesu caro Marie est et multo specialius quam Joseph et Jude ceterorumque fratrum eorum, quibus dicebat: caro enim et frater noster est. Item, sie pie ab Ecclesia (fol. 146v) *presumptum est, quod nata est sine peccato, cum tamen inde non habeatur auctoritas, nec de alio hoc dicat Ecclesia, nisi de his, de quibus scriptum est, ut de Johanne, Jeremia et paucis aliis, cur non pie idem presumendum est, quod resuscita (!) sit, cùm hoc etiam de aliquibus mortuis legatur. Unde multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt et apparuerunt multis. Hii credendi sunt cum Domino ascendisse simul cum corpore, et tamen non legitur de eorum ascensione, sed presumitur. Item, sic pie credit Ecclesia, quod sine dolore peperit et quod post partum virgo permanserit nec vir eam post nec ante congnovit, sicut mentitur Elvidius, non tamen in canone super hoc habetur auctoritas. Econtra, cum resurrectio Christi celebretur, quare et non resurrectio beate Marie? Vel quare assumptionis eius octavas celebrat Ecclesia, vel quare resurrectio eius alicui viro sancto non est manifesta (!) sicut et nativitas? Vel quomodo capilli eius adhuc sunt in terra? Si dicatur, quod excrementa sunt, quomodo ergo dicitur: et capillus de capite vestro non peribit. Vestri enim capilli omnes numerati sunt*[17].

Dies ist auch das Ende des Werkes De tropis loquendi.

Wieder ein viel zitierter, hoch angesehener Autor der gleichen Zeit, der aber mit seiner Tätigkeit noch in den Beginn des 13. Jahrhunderts hineingreift, ist der Kanzler der Pariser Universität Praepositinus von Cremona[18]. Ich habe seine Summe, wie sie mir im Cod. lat. 353 der Erlanger Universitätsbibliothek zugänglich war, genau durchgesehen, konnte darin aber nichts entdecken, was mit der

[17] Rein, Stiftsbibliothek, Cod. lat. 61, fol. 145v—146v.

[18] Man vgl. G. Lacombe, Prepositini Cancellarii Parisiensis (1206—1210) Opera Omnia. I. La vie et les oeuvres de Prévostin (Bibliothèque Thomiste XI), Le Saulchoir (Kain) 1927.

Himmelfahrt Mariens zu tun hätte. Der der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehörige Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 3572 schreibt aber auf Blatt 101 in der Erklärung von Röm 7, 13[19]:

,... mortis? Absit.' Ex hoc, quod hic dicitur, potest haberi solutio illius contrarietatis, que est in collecta de assumptione beate Virginis, scilicet mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit etc. Unde, propter hanc contrarietatem quidam cistercienses non dicunt, quidam autem dicunt eam, sed subtracta illa parte: Nec tamen mortis etc. Sed Prepositinus distixit triplicem nexum: Primus est dissolutio vera a carne, secundus est incineratio carnis, tertius est descensus ad inferos. Primum nexum (!) subiit, quia ab illo nullus umquam evadere potuit. Sed secundum et tertium non subiit. Vel dic: mortis nexibus non potuit deprimi, immo exaltata super choros angelorum. Vel aliter: Virgo contraxit originale in conceptione. Sed ab eo fuit mundata in utero matris, sicut Joannes et Jeremias, et in conceptione salvatoris plene fuit purgata ab omni potestate peccandi et ab originali et a fomite, ita ut in ea non esset vel omnino extinctus esset. Et sic fuit triplex status eius. Secundum primum statum subiit et depressa fuit mortis nexibus, sed non secundum secundum statum vel tertium. Unde habito respectu ad primum statum non debet celebrari festum de eius conceptione, sed (secundum) secundum et tertium potest.

Schließlich können wir auch noch auf Texte des Stephan Langton hinweisen, der nicht nur in der Kirchenpolitik mächtig dasteht, sondern auch als Theologe an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert hervorragende Arbeit geleistet hat.

Vor allem bringen wir einen Text, in dem Langton der Ansicht Ausdruck gibt, daß die körperliche Himmelfahrt Mariens weniger zweifelhaft sei als die nichtkörperliche, und als auf das einzige dagegen sprechende Moment auf die unentschiedene Stellung des Hieronymus gegenüber der Frage aufmerksam macht, ob die allerseligste Jungfrau mit oder ohne den Leib aufgenommen worden ist. Man lese im Paulinenkommentar zu 1 Kor 11:

‚Pars oblate in calicem missa corpus Christi, quia iam surrexit, ministratur', quia coniunctio duarum formarum coniunctionem anime et corporis monstrat, que fiet in resurrectione. Corpus Christi dicitur hic illa pars Ecclesie, que in anima et corpore Christi est glorificata, quod planum est illis, qui cum Christo resurgente resurrexerunt, cum eo ascendente ascenderunt in anima et corpore. Sed cum hoc sit dubium, precipue cum Jeronimus dubitet de beata Virgine, utrum assumpta est cum corpore an sine corpore, de qua tamen minus videtur esse dubitandum, dicimus, quod ad minus ipse Christus est pars unitatis Ecclesie regnans in anima et corpore[20].

Die eigentlich naheliegende Frage: wenn die allerseligste Jungfrau nicht dem Leib nach in den Himmel aufgenommen wurde, wie kommt es dann, daß sie im Gegensatz zu den übrigen Heiligen als *assumpta* bezeichnet wird, kommt in Langtons Erklärung zu 2 Kor 12 zur Erörterung:

‚Raptus extra corpus', quod ipse non est ausus diffinire. Item beata virgo verissime dicitur assumpta. Non tamen asserit Ecclesia, ne consentiat illi apo-

[19] Petrus Lombardus, Collectanea in epistolas Pauli (PL 191, 1420 A).
[20] Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19, Seite 81.

cripho (quod) precipit esse mittendum. Asseritur ergo assumpta non ratione corporis, sed ratione anime. Quare non similiter alii sancti, ut Petrus et Paulus, quorum in anima glorificatio est certa? Nec sicut dicitur festum assumptionis Marie, sic Petri et Pauli?

Dicimus, quod beata virgo dicitur assumpta potius quam alii sancti propter privilegium gratie et glorie, non tamen negamus, quin alius sanctus dicatur assumptus. Sed procul dubio nullius sancti festum preter beate Virginis dicitur assumptio. Quod fit propter privilegium. Quia sicut Filius aperuit nobis ianuam, ita ipsa suo modo. Unde paradisi porta per Evam cunctis clausa est etc. Et sicut Filius sine fomite, ita et ipsa post Filii conceptionem, et sicut Filius exaltata est super omnes choros angelorum non solum merito, sed etiam loco. Et ideo dicitur assumpta, quia altius ceteris sumpta; et sicut Filius dicitur ascendisse, ita et mater. Unde dicit Ecclesia hodie: Maria virgo celos ascendit, gaudete ergo propter privilegium gratie. Ea, que dicuntur de plena glorificatione Filii, attribuuntur et matri[21].

Schließlich haben wir bei Langton noch weite Ausführungen, die sich, wie schon der von uns zitierte Text aus dem Paulinenkommentar des Cod. Paris. Nat. lat. 3572, mit der Kollekte des Festes Mariae Himmelfahrt beschäftigen. Sie erweitern in willkommener Weise unsere Kenntnis davon, wie die Freunde, aber auch die Gegner der körperlichen Himmelfahrt ein liturgisches Dokument zu deuten versuchten. Man findet den Text in der Erklärung zu Röm 7:

‚Quia non lex, sed fomes, causa efficiens' est mortis. Ex hoc sequitur, quod fomes sit vitium hominis et non sit a Deo, sicut dictum est supra in glosa, scilicet ibi: vetus homo noster etc.

Nota. Per hoc, quod fomes hic dicitur causa efficiens mortis et in psalmo dicitur; preoccupaverunt me laquei mortis, potest uno modo solvi, quod in collecta de assumptione beate Virginis dicitur: veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat salutarem, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit etc. Videtur quidem ista collecta contraria continere ex eo, quod dicit, quod beata virgo mortem subiit temporalem et statim subdit, quod non potuit mortis nexibus deprimi. Unde in quibusdam textis (!) istud, scilicet nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, omnino subticetur. Sed non oportet. Tripliciter enim bene solvitur. Primo sic: tres sunt nexus mortis. Unus est dissolutio anime et corporis et istum sensit beata virgo. Secundus est incineratio et istum, ut dicit Augustinus super Johannem, non sensit. Quod sic probat: cum dictum sit: non dabis sanctum tuum videre corruptionem, quomodo impletum esset hoc, si corpus beate Virginis, quod quasi unum fuit cum corpore Filii, foret incineratum. Non igitur est incineratum, sive sit translatum sive non. Jeronimus tamen inde dubitans dicit hoc esse apocrifum. Tertius nexus est mortis, est descensus anime ad inferos, et istum absque dubio non sensit. Potuit ergo deprimi nexu, scilicet dissolutione anime et corporis, sed non nexibus, quia unum solum nexum mortis sensit in morte.

Secundo solvitur sic: Mortem subiit temporalem et tamen mortis nexibus intransitive, id est morte nectente non potuit deprimi. Immo est exaltata. Unde festum i(stu)d exaltatio sive assumptio dicitur. Unde dicitur: exaltata est sancta Dei genitrix etc.

Tertio subtilius sic: Tres fuerunt status in beata Virgine: In illo instanti, in quo anima infusa fuit corpori, rea fuit originalis peccati, sicut et alie anime. Deinde in utero materno fuit mundata a reatu originalis peccati, sed non a fomite.

[21] Ebd., Seite 108.

Si enim Jeremias mundatus est ab originali in utero et Johannes baptista et quidam alii sancti, multo magis sancta Dei genitrix, licet non legatur. Potuit tamen peccare, quia fomitem habuit. Cum ergo habuit originale, si celebretur festum de conceptione ipsius ratione instantis, in quo anima est infusa corpori, hereticum est; si ratione illius instantis, in quo anima mundata est ab originali peccato, bonum esset. Sed tamen istud festum non est generaliter ab Ecclesia institutum et ideo non generaliter celebratur. Tertius fuit status beate Virginis in conceptione salvatoris. Tunc enim omnino ablatus est fomes omnino ab ea, qui dicitur causa efficiens mortis vel nexus sive laqueus mortis. Vel ita est in ea extinctus, quod deinceps non potuit producere motum. Unde nec ipsa Virgo potuit deinceps errare. Est ergo sensus collecte: licet Virgo mortem temporalem subierit, tamen, ex quo concepit, non potuit deprimi mortis nexibus, id est fomite, qui nexus est causa mortis, id est quare mortua est, nec tamen habuit tunc causam mortis, scilicet fomitem.

Possumus etiam distinguere quadruplicem nexum mortis: originale scilicet, fomitem, dissolutionem anime et corporis et incinerationem. De tertio dicebat, quod beata Virgo illo non potuit deprimi, licet potuisset deprimi. Solutio enim facta fuit corporis et anime et ita quedam pressio. Sed non diu hec solutio duravit, unde deprimi non potuit. De quarto, que est incineratio, dicit, quod non potuit premi nec deprimi. Non enim fuit incinerata iuxta illud: non dabis sanctum tuum videre coruptionem. Et Jeronimum introducit ad hoc probandum. Quod tamen multis videtur contrarium, qui putant Jeronimum dixisse eam resuscitatam dubium esse. Hoc enim verba illius sonare videntur. Sed si quis diligenter inspiciat, oppositum considerabit. Idem etiam collectam hanc composuit: veneranda nobis etc. De hoc habes in questione: an qui habet unam virtutem, habeat omnes[22].

Leider ist mir die hier genannte Quästion augenblicklich nicht zugänglich[23]. Doch ist auch unser Text schon allein äußerst aufschlußreich. Denn wir sehen, daß Langton, obwohl er die Unbefleckte Empfängnis geradezu als häretisch ablehnt, für die Himmelfahrt Mariens Sympathien hat und sie hier sogar in Schutz nimmt.

Natürlich wäre es von Bedeutung, zu wissen, was er in der Frage, *an qui habet unam virtutem habeat omnes*, gerade zur Himmelfahrt Mariens zu sagen hätte. Wir können uns aber ein Bild davon aus einem Passus machen, den wir in der Summe des Gaufrid von Poitiers, der sich nicht selten auf weiteste Strecken sogar wörtlich an Langton anlehnt[24], bei Behandlung dieser Frage, *utrum qui habet unam virtutem habeat omnes*, finden:

Dicimus, quod illud, quod scriptum est in veteri vel in novo Testamento, apellatur a sanctis certum, assertio, divina sententia. Unde in legenda assumptionis dicit Jheronimus: utrum assumpta fuerit simul in corpore, an obierit relicto corpore, certum non habemus. Quod sic intelligendum est: non est ex-

[22] Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19, Seite 26.

[23] Vielleicht ist damit die mit *In Ezechiele legitur et in Apocalipsi, quod latera civitatis sunt equalia, sed latera civitatis sunt virtutes* beginnende Quästion gemeint. Sie findet sich Chartres, Cod. lat. 430 fol. 73v; Cod. Paris. Nat. lat. 14556 fol. 260; Cambridge, St. John's College, Cod. lat. 57 fol. 330v.

[24] Man vgl. G. Lacombe-A. Landgraf, The Quaestiones of Cardinal Stephen Langton (III): The New Scholasticism 4 (Washington, D. C. 1930) 116—129.

pressum in canone sacre scripture. Quod etiam certissimum sit nobis, quod assumpta fuerit cum corpore, ipse innuit aperte in sequentibus. Quod de facili patere poterit diligenter intuenti, id est consideranti, quod necessario probet eos, qui resurrexerunt cum Domino, non fuisse iterum incineratos. Dicit enim, quod veri testes non essent, nisi vera resurrectio precessisset. Preterea idem ipse composuit collectam, in qua dicit: nec mortis nexibus deprimi potuit. — Item sepissime apellant sancti, quodquod non est expressum in canone opiniones et non assertiones, sicut in glosa super psalmos Augustinus apellat humanam sententiam, quod non est expressum in canone. Unde sic exponimus, ut de igne purgatorii, de quo dicit, quod ea, que dicuntur de illo, opiniones sunt, non assertiones. Sed quis est, qui de hoc audeat dubitare: non est divina sententia, id est non est exaratum in canone sacre scripture, quod qui habet unam, habet omnes[25].

Somit wird hier die Lehre von der körperlichen Himmelfahrt Mariens für eine durchaus sichere erklärt; doch wird sie als nicht in der Hl. Schrift vorgetragen befunden.

Besonders bemerkenswert ist, daß keiner der aufgeführten Autoren irgend einen Zweifel am leiblichen Tod der allerseligsten Jungfrau hegt. Es wird nicht einmal erwähnt, daß ein solcher Zweifel überhaupt möglich wäre.

[25] Cod. Paris. Nat. lat. 15747 fol. 91v f.

ZUM KULT DER „ANARGYROI"

Von Peter Sinthern S. J., Innsbruck

I. Woher stammt die Bezeichnung „Anargyroi"?

Eine Heiligengruppe, die man mit gutem Grund mit unseren Vierzehn Nothelfern verglichen hat, trägt in der griechischen Kirche den Namen *ἅγιοι ἀνάργυροι. ἰαματικοὶ ἀνάργυροι;*[1] es sind die „großen Krankenheiler" bei Lucius[2]. In der Liturgie werden sie bei Ankündigung ihrer Feste stets als *ἅγιοι θαυματουργοί* bezeichnet. Sie werden uns als wunderbar und unentgeltlich Heilung bringende Heilige vorgestellt. „Von Beruf Arzt", „der Heilmittel *(ἰάματα)* kundig", „vom Heiligen Geist in der Heilkunde unterwiesen", heilen sie nicht nur leibliche Krankheiten, sondern sind auch um das Seelenheil der Kranken bemüht[3]. In vielen Gebeten der griechischen Kirche werden die Anargyroi überhaupt als wundertätige Helfer in allen Nöten des Leibes und der Seele angerufen. Die griechische Kirche kennt siebzehn heilige Anargyroi, die aber, da aus einem Brüderpaar Kosmas und Damian deren drei geworden sind, auf dreizehn zurückgeführt werden müssen. Mit Ausnahme des heiligen Pausikakus, Bischofs von Synnada, werden die Anargyroi immer paarweise genannt. Kosmas und Damianus, Cyrus und Johannes, Photius oder Photinus und Anicetus werden auch paarweise gefeiert, alle anderen dagegen, Pantaleon und Hermolaus, Sampson und Diomedes, Thallaläus und Tryphon nur einzeln.

Verschieden von der Frage, wann dieser oder jener von ihnen gelebt oder seit wann er verehrt wurde, ist die ganz andere Frage, wann diese ganze Gruppe von Heiligen zu dem auszeichnenden Namen „Anargyroi" gekommen ist. Ist dieser Name ursprünglich einer bestimmten, schon vorher bekannten Gruppe von Heiligen gegeben worden, oder wurde dieser Name zuerst nur einem oder einem Paare beigelegt und dann von diesem auf alle anderen und auf die ganze Gruppe übertragen?[4] Alles spricht dafür, daß die ersten Anargyroi die alexandrinischen Heiligen Cyrus und Johannes waren und daß der Name von ihnen auf alle anderen übergegangen ist. Wohl werden in der Liturgie Kosmas und Damianus an erster Stelle erwähnt und Cyrus und Johannes erst an zweiter Stelle. Doch das bedeutet für unsere Frage nichts. Der Ursprung der Verehrung der Heiligen Kosmas und

[1] Vgl. N. Nilles, ZkTh 18 (1894) 739—742; derselbe, Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae I², Innsbruck 1896, 88 f.

[2] E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 252—270.

[3] Texte bei Nilles, ZkTh 18 (1894) 739 f.

[4] Zum Folgenden s. P. Sinthern, Der römische Abbacyrus in Geschichte, Legende und Kunst: Röm. Quartalschrift 22 (1908) 196—239.

Damianus liegt sehr im Dunkeln, und jedenfalls wurden die beiden Heiligen ursprünglich nicht als Anargyroi verehrt[5]. Von den Heiligen Cyrus und Johannes dagegen können wir zunächst gleichsam Tag und Stunde des Ursprunges ihrer Verehrung nachweisen. Das verdanken wir einem Mönche des Theodosiusklosters bei Jerusalem, dem späteren Patriarchen von Jerusalem Sophronius. Durch die Fürbitte der Heiligen Cyrus und Johannes von einer schweren Augenkrankheit geheilt, wollte Sophronius zum Danke dafür einen eingehenden Bericht über das Leben und die Wunder der Heiligen verfassen. An Quellen habe er leider nichts anderes gefunden, als zwei Reden des heiligen Patriarchen Cyrill von Alexandrien, welche er bei der Übertragung der Reliquien der Heiligen von Alexandrien nach dem benachbarten Menuthis gehalten habe. Wir stehen also mit diesen beiden Reden auf festem geschichtlichen Boden[6]. Cyrill bedauert, daß die Heiden, und sogar manche Christen, noch immer zum Tempel der Menuthis (einer Isis medica) laufen, um durch Inkubation von ihren Krankheiten Befreiung zu erlangen. Er sieht den Grund des Übelstandes darin, daß dort kein verehrtes Heiligengrab, keine berühmte Märtyrerstätte vorhanden war, wohin die Christen in der Not ihre Zuflucht nehmen könnten: „Denn weil sie kein Martyrion besaßen, suchten sie andere Orte auf, und, obschon Christen, ließen sie sich betören." Was der Gegend abging, waren *medici ex Deo curantes*, was im folgenden erklärt wird als: mit göttlichen Charismen ausgerüstete Ärzte, welche kraft jener Vollmacht heilen, die Christus den Seinen mit den Worten verliehen hat: *Curate infirmos, gratis accepistis, gratis date.* „Aus diesem Grunde haben wir nach Reliquien heiliger Märtyrer gesucht, und gefunden, daß zur Zeit, wo die heiligen Jungfrauen, deren Quelle wir beim heiligen Markus haben (d. h. deren Quelle bei der Markusbasilika sprudelte), das Zeugnis ablegten, auch zwei andere, von denen der eine Mönch, der andere Soldat war, dieselben im schweren Kampfe ermunterten, mit hohem Sinn den Tod für den Erlöser zu erdulden. Auch sie wurden zugleich mit ihnen zum Zeugnis berufen; mutig gingen sie hin und legten Zeugnis ab für Christus und gaben für ihn ihr Leben hin. Die Reliquien beider Blutzeugen lagen aber an demselben Orte beisammen, so daß man nicht unterscheiden konnte, wer der eine und wer der andere sei. Deshalb haben wir beide mit uns genommen und in der Evangelistenkirche beigesetzt, wo wir ihnen die Märtyrermemoria errichtet haben. Versammeln wir uns also morgen, um die heiligen Evangelisten zu feiern und die seligen Märtyrer; Cyrus und Johannes sind ihre Namen." Mit diesen Worten werden, wie man sieht, die beiden Märtyrer den Gläubigen zum ersten Male feierlich vorgestellt.

[5] L. Deubner, Kosmas und Damian, Leipzig 1907, 65.

[6] Die beiden Reden sind enthalten: PG 77, 1100—1105.

Am folgenden Tage strömte das Volk in der Evangelistenkirche, bei der Memoria der eben erst der Vergessenheit entrissenen Heiligen, zusammen, und der heilige Cyrill hielt seine zweite Rede. Mit herrlichen Worten fordert er zur Nachfolge des Heilandes auf, auch bis zum Tode und bis zum Tode des Kreuzes. Dann fährt er fort: „So, glauben wir, waren die heiligen Märtyrer Cyrus und Johannes gesinnt, freudig eilten sie in den Kampf für den Glauben an Christus. Das schrecklichste aller wilden Tiere stürzte auf sie los, der Tod; doch sie erinnerten sich der Worte ihres Herrn: Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Schüler sein. Sie haben das Gebot des Herrn erfüllt, sie haben das Kreuz auf sich genommen und sind ihrem Herrn nachgefolgt. Und nicht sie allein wurden zum Kampfe geführt; auch ein Chor heiliger Jungfrauen war da, Frauen zwar, doch von unverwundbarem Sinn. Vollendet ist also gleich ihnen das herrliche Kämpferpaar." Nach diesen Worten über den Tod der Heiligen fordert er die Gläubigen zu ihrer Verehrung auf, indem er zugleich die besondere Absicht, die ihn bei der Einführung dieses Kultes leitete, wiederum klar zum Ausdruck bringt: „Zum Lohne für ihre Liebe zu Christus haben sie die Gewalt empfangen, den Satan mit Füßen zu treten und die bösen Geister zu vertreiben. So mögen also kommen jene, die einst geirrt; mögen sie hinzutreten zu der wahren Arznei, die nicht um Geld verschachert wird. Denn bei uns gibt man keine Träume vor; keiner sagt zu denen, die kommen: *Εἴρηκεν ἡ κυρά*, die Herrin hat gesagt: tue dies und jenes. Kann sie denn zugleich Herrin und Gott sein? Und sie will angebetet werden? Bei den Dämonen ist weder Mann noch Weib. Und nun seht, wie jene denken: sie wollen mit Weibernamen genannt sein! So mögen also jene diese Altweibermärchen und diese goetischen Taschenspielerkünste mit Füßen treten und den wahren, von oben gegebenen Ärzten nahen. Ihnen hat der allmächtige Gott die Macht zu heilen verliehen mit den Worten: Heilet die Kranken; umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet. Und so jeglicher Heilung von Christus teilhaftig, mögen sie ihren Herrn preisen, damit sie auch des Himmelreiches teilhaftig werden durch Jesus Christus unseren Herrn."

Die beiden Reden des heiligen Cyrillus setzen uns in den Stand, die Geburt des Kultes der beiden Heiligen Cyrus und Johannes und damit zugleich die Geburt des Anargyroi-Kultes mitzuerleben. Es ist weder ein Zufall noch sind es irgendwelche unbekannte Gründe, welche zur Verehrung der Heiligen den ersten Anstoß gaben. Cyrillus ist es, der mit der Begründung dieses Kultes einen ganz bestimmten Zweck verfolgte. Durch den Kult dieser christlichen Heiligen wollte er den Kult der heidnischen Göttin Menuthis verdrängen. Ein klares und unzweifelhaftes Beispiel dieser Art. Für ihn galt es, den Glauben an die wunderbaren Heilkräfte der heidnischen Gottheit durch den

noch mächtigeren Glauben an die den christlichen Märtyrern zugeschriebene Wunderkraft zu ersetzen. Auf diese allein kommt es ihm an, nicht aber darauf, daß Cyrus in seinem Leben den Beruf eines Arztes ausgeübt hätte, wovon Cyrillus nichts weiß, er kennt ihn nur als Mönch. Welche Macht hat denn die Menuthis, diese *κυρά*, diese „Herrin", dieser weibliche Dämon, im Vergleich mit diesen heiligen Märtyrern, denen der allmächtige Gott selbst die Macht zu heilen verliehen hat? Laßt also ab von der *κυρά* und gehet zum „Kyros"! Hier wird keine Arznei um Geld verschachert, wie offenbar im Tempel der Menuthis. Hier werdet ihr Heilung finden, ohne den Beutel öffnen zu müssen, denn den Heiligen hat Christus gesagt: Heilet die Kranken, umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebet. Dieser Idee Cyrills entsprechend wird denn auch in den erzählten Wundern immer wieder darauf hingewiesen, daß die Kranken, nachdem sie an die Ärzte viel Geld, oft ihr ganzes Vermögen verloren, endlich nicht durch menschliche Kunst, sondern die Fürbitte der Heiligen, und zwar ganz unentgeltlich die Wiedergenesung erlangt haben.

In den Worten des heiligen Cyrillus ist also der Begriff der heiligen Anargyroi ganz klar enthalten, wenn er auch nicht das Wort prägt, sondern der Gedanke bei ihm noch in dem Worte *δωρεάν* gipfelt. War nun einmal die Aufmerksamkeit des Volkes auf den gewiß populären Begriff des heiligen „Anargyros" hingelenkt, dann konnte das ebenso populäre Wort nicht mehr lange auf sich warten lassen. Die Idee aber, welche der Bildung dieses Begriffes bei Cyrill zugrunde liegt, ist bei ihm durchaus originell, aus den lokalen Umständen und Bedürfnissen herausgewachsen.

Hat sich der Begriff des Anargyros an den heiligen Cyrus und Johannes gebildet, so erklären sich damit auch zwei weitere Eigentümlichkeiten dieses Kultes. Zunächst die Erscheinung, daß der Begriff nicht einfach auf alle Heiligen angewendet wurde, obschon sie doch alle von Gott die Wundergabe haben, daß er vielmehr einer Gruppe von Heiligen vorbehalten blieb. Nach seiner eigenen Darstellung zeigt sich der heilige Cyrillus für Cyrus besonders eingenommen, so daß er ihm Johannes nur deswegen beigesellt, weil er die Gebeine beider Heiligen nicht voneinander unterscheiden konnte. Der wahre Grund war, weil er eben in psychologisch wirksamer Weise durch *Κῦρος* die *κυρά*, die „Herrin", wie Menuthis hieß, verdrängen wollte. Cyrillus spricht jedoch aus leicht begreiflichen Gründen diesen Gedanken nicht offen aus; das Volk aber, dem er vor allem den Cyrus als Nothelfer empfiehlt, liest aus seinen Worten heraus, daß dieser offenbar in ganz besonderer Weise empfohlen werde, also ein besonders wirksamer Wundertäter sei. So entwickelte und befestigte sich der Begriff des heiligen Anargyros als eines Heiligen, zu dem man besonders in schwerer Krankheit seine Zuflucht nimmt, weil er von Gott in ganz

besonderer Weise die Gabe der Wunder erhalten hat. Noch eine weitere Eigentümlichkeit des Anargyroi-Kultes findet in seinem alexandrinischen Ursprung ihre Erklärung. Von allem Anfang an zog der heilige Cyrus die Aufmerksamkeit des heiligen Cyrillus auf sich, wie auch in der Folgezeit nicht selten Cyrus, „Abbacyrus", das heißt der Mönch Cyrus, ohne seinen Gefährten Johannes genannt wird. Weil jedoch auch der heilige Cyrillus, obschon anfangs unschlüssig, doch schließlich zwischen den beiden Heiligen keinen Unterschied gemacht, sondern sie beide in gleicher Weise der Verehrung der Gläubigen empfohlen hatte, so erklärt es sich, daß nichtsdestoweniger Johannes ebensogut wie Cyrus unter die heiligen Anargyroi gerechnet wurde. So war das erste Paar der Anargyroi fertig, und wir haben hier auch die natürlichste Erklärung von der Welt für das sonst so rätselhafte paarweise Auftreten von zwölf aus dreizehn Anargyroi, ohne daß diese, wie man es etwa von Kosmas und Damian zu wissen glaubte, Brüder zu sein brauchten.

II. Das Rätsel der Abbacyruskirche („S. Passera") an der Via Portuensis

In seinem Werke „Le Chiese di Roma nel medio evo"[7] sagt Christian Hülsen von der „Ecclesia SS. Cyri et Johannis extra portam Portuensem": Fù costruita, secondo la tradizione, in quel punto ove le salme dei due santi Alessandrini vennero sbarcate per essere trasferite nella città (Sopra p. 161 S. Abbacyri Transtiberim)". Im Index S. 636 wird unter „Passerae via Portuensi" nur verwiesen auf „p. 247, Anm. Literatur P. Sinthern, Röm. Quartal-Schrift 1908 p. 211 sg"; es ist mein Aufsatz „Der römische Abbacyrus in Geschichte, Legende und Kunst". Aus diesem Aufsatz ergibt sich, daß die kurze Notiz Hülsens über den Ursprung der Passera-Kirche den Tatsachen nicht entspricht. Die angebliche Übertragung der Leiber der Heiligen Cyrus und Johannes von Alexandrien nach Rom findet in keiner zuverlässigen Quelle eine Stütze. Die aus dem 12. Jahrhundert stammende Inschrift *Corpora sancti Cyri renitent hic atque Johannis quae quondam Romae dedit Alexandria magna*, kommt hier nicht in Betracht. Folglich kann am Ort ihrer Landung keine Kirche gebaut worden sein. Wiederholt hat man in S. Passera nach dem vermeintlichen Schatze, den Leibern der beiden alexandrinischen Heiligen, gesucht, ohne ihn zu finden. Man wird jedoch kaum fehlgehen mit der Annahme, daß man bei den Nachgrabungen im Juli 1608 in dem *fragmentum quoddam aereum in modum capsulae sive thecae, in qua terra aliqua include-*

[7] Florenz 1927, 246 f.

batur", den eigentlichen Gegenstand des Abbacyrus-Kultes in S. Passera gefunden, aber nicht erkannt und deshalb ahnungslos fortgeworfen hat: Erde vom Grabe der Heiligen. Von Theodotus, dem Freunde des Papstes Zacharias (741—752), wird ausdrücklich berichtet, daß er, als er die Diakonia S. Michaelis Archangeli, das heutige S. Angelo in Pescheria, von Grund auf neu bauen ließ, sich nicht nur von Cyrus und Johannes, sondern von der ganzen Heiligengruppe — drei Schwestern, darunter eine Theodota, und ihre Mutter Anastasia gehören dazu — sogenannte „Brandea" verschaffte, und sie in dieser Kirche niederlegen ließ, wie noch heute die dortige Inschrift bezeugt. Die Brandea stammten also aus einem Ort, wo nicht nur das Grab der Heiligen Cyrus und Johannes, sondern auch das der zugleich mit ihnen gemarterten heiligen Frauen war, also aus Alexandrien, das also damals noch immer die Leiber der beiden Heiligen barg. Damit ist auch die gegenteilige Annahme von H. Leclercq[9] ausgeschlossen. Wann die Brandea nach S. Passera kamen, dafür fehlt uns jeder feste Anhaltspunkt. Ihre Anwesenheit in S. Passera dürfte jedoch eine der Voraussetzungen für die Bildung der Übertragungslegende gewesen sein. Da andererseits das so häufige Übersenden einfacher Brandea, oft nur Öl oder Erde vom Grabe des Heiligen oder ein seidenes Tuch, das man mit dem Leibe des Heiligen in Berührung gebracht hatte, bei weitem nicht dasselbe Aufsehen, wie die Übertragung eines Heiligenleibes machte, so sind wir für die Annahme der Ankunft der Brandea in S. Passera an keine bestimmte Zeit gebunden. Es liegt jedoch nahe, die Ankunft der Brandea mit dem Beginn des Abbacyruskultes in S. Passera in Verbindung zu bringen. Wollte man die Heiligen Cyrus und Johannes in S. Passera verehren, so war es so gut wie selbstverständlich, daß man sich zu diesem Zweck Brandea verschaffte, ganz wie es Theodotus beim Neubau der Diakonia S. Michaelis Archangeli machte.

Damit stehen wir vor der Frage des Ursprunges und des Anfanges des Abbacyruskultes in S. Passera. Die Grundlage der Lösung ist eine wichtige Entdeckung, die zu machen mir im Jahre 1908 vergönnt war. Bis dahin hatte niemand eine Ahnung davon, daß S. Passera, die Abbacyruskirche an der Via Portuensis, ein umgestaltetes antikes Grab war. Als das erste Erstaunen sich gelegt hatte, waren P. Grisar, P. Broccarelli und Louis Duchesne die ersten, welche die Entdeckung unumwunden anerkannten. Ebenso hatte ich die Genugtuung für meine hypothetische Erklärung der Verchristlichung des heidnischen Grabes weithin Zustimmung zu finden, ganz besonders von Seiten Louis Duchesnes. Als Ausgangspunkt diente mir die Beobachtung, daß,

[8] Röm. Quartalschrift 22 (1908) 214 Anm.
[9] Dict. d'Archéologie chrét. et de Liturgie III (1914) 3219.

gegenüber der Passerakirche auf einer kaum merklichen Anhöhe am rechten Tiberufer, auf dem linken eine Menaskirche lag, in welcher Gregor der Große einmal eine Homilie gehalten hatte. Das war nun aber genau dasselbe Bild wie in Alexandrien. Wer vom Meere nach Alexandrien kam, sah zur Rechten das Menasheiligtum, zur Linken, etwas erhöht, das Abbacyrusheiligtum; wer vom Meere auf dem Tiber nach Rom kam, hatte zur Rechten die Menaskirche, zur Linken auf einer kleinen Erhöhung das Abbacyrusheiligtum. Damit haben wir den Fall einer auch sonst zu beobachtenden Gewohnheit, daß Heiden wie Christen in der Fremde gerne die Heiligtümer ihrer Heimat nachahmten. Die Abbacyruskirche auf dem rechten Tiberufer, an der Via Portuensis, muß also zu einer Zeit entstanden sein, wo das griechische, insbesondere das alexandrinische Element im christlichen Rom noch zahlreich vertreten war. Wären, was aus dem oben berührten Grunde leicht möglich, beide den alexandrinischen Heiligen geweihten Kirchen zu gleicher Zeit entstanden, so hätte Gregor der Große auch in der Abbacyruskirche eine Homilie halten können. Beispiele von Umwandlungen nicht heidnischer Tempel, wohl aber heidnischer Profanbauten in christliche Kirchen waren ja schon vorausgegangen: die Bibliothek des Augustustempels war in die Kirche S. Maria Antiqua verwandelt worden und die Kirche der Heiligen Kosmas und Damian wurde in dem Tabularium Urbis Romae eingerichtet.

REZENSIONEN

CHARLES JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné.* Essai de théologie speculative. I. La hierarchie apostolique. gr. 8° (XVIII u. 734 S.) Paris 1941, Desclée-de Brouwer.

Zeitgemäß scheint es nicht zu sein, ein umfangreiches spekulatives Werk über die Jurisdiktionsgewalt der Kirche zu schreiben. Aber unter den Händen Journets ist daraus ein überraschend zeitnahes und praktisches Werk geworden. Aus der Überfülle der Anregungen sei es erlaubt, zwei Gesichtspunkte herauszuheben, die von J. allseitig systematisch beleuchtet und zu Ende gedacht werden. Der erste Fragenkreis erscheint im Anschluß an die Darlegungen über die Jurisdiktionsgewalt: die stillschweigend und vielfach unbewußt aus der Antike fortlebende und in der geeinten Christenheit unter dem Einfluß des hl. Augustinus kraftvoll gestaltete Auffassung vom „s a k r a l e n S t a a t", näherhin vom sakral-christlichen Staat, in dem der Begriff des Vollbürgers den Begriff Christ als Konstitutiv umfaßte und das Christentum aufgenommen wurde in die Definition und in die Zielsetzung des Staates (217—396). Ein sakral-christlicher Staat wird seinerseits die Heiden an die Grenze verweisen, die Juden nicht als Vollbürger anerkennen, er wird Häresie und Schisma als Bedrohung seiner Existenz ansehen.

Einige Hinweise mögen zeigen, daß die Idee vom sakral-christlichen Staat bestand, wenn auch meist unklar und vielfach unbewußt. Schon Konstantin erscheint als der dreizehnte Apostel, als *episcopus communis, a Deo positus;* der Papst übernimmt als anerkannter Nachfolger Konstantins die kaiserlichen Insignien und gestattet seinerseits die Übernahme der päpstlichen Insignien den Kaisern; schon im 9. Jh. wird von der Christenheit gesagt: *Principaliter itaque totius sanctae Dei ecclesiae corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem ... divisum esse novimus.* So die Synode von Paris 829. Die Synode von Quierzy 858 erklärt: *Christus suum regnum, i. e. Ecclesiam, inter pontificalem auctoritatem et regiam potestatem gubernandum disposuit.* Christus setzt dem Kaiser die Krone auf; die Kirche betet in der hl. Messe für den Kaiser, *quem ad salutem populi* (man beachte den Singular!) *nobis cognoscimus fuisse concessum.* Und noch von Sigismund wird berichtet, daß er in den Lateran eingezogen ist *coronatus cum veste sacerdotali ... imperator sacerdos.*

Staatsordnung ist schon im Sinne des hl. Paulus Niederschlag der göttlichen Ordnung; die Durchführung des Gesetzes und des Gerichtes Gottes ist Aufgabe des Staates. Das gemeinsame geoffenbarte göttliche Gesetz macht alle zu dem einen Gottesvolk. Der Fürst ist bei Johann von Salisbury Vollstrecker dieses göttlichen Gesetzes. Der Papst als Ausleger dieses Gesetzes hat die Pflicht, die verschiedenen Staaten zusammenzuschließen zu einer geistigen und moralischen Einheit (Wilhelm von Malmesbury). Die letzten Ausläufer dieser sakral-christlichen Staatsauffassung werden noch in unserer Zeit sichtbar. So etwa im „Christlichen Ständestaat" oder in der englischen Auffassung, nach der der König nicht Regent, sondern Vertreter und Hüter des Rechtes ist. Der Yorker Anonymus verrät nur die allgemeine Ansicht des Mittelalters, wenn er um 1100 schreibt: *Ecclesia, populus christianus, populus Domini, congregatio fidelium Christianorum, regnum Dei sive hic mundus.*

Wenn die Idee des christlich-sakralen Staates sich so selbstverständlich und allgemein durchsetzen konnte, so muß man sie doch als berechtigte, wenn auch zeitbedingte Staatsauffassung gelten lassen. Dar-

aus leitet J. in konsequenter, beinahe zu gründlicher Denkarbeit die systematischen Konsequenzen ab: Ist der Papst berufen, die „Christenheit" zu einigen und ihr Schirmherr zu sein, letzteres namentlich, wenn der Kaiser versagt, dann kann er auch Bedrohungen der Christenheit, die von außen kommen und die gegen die sakral-christliche Existenzform gerichtet sind, mit politischen Mitteln abwehren. Er konnte die Führung in den Araberkämpfen, den Kreuzzügen und den Türkenkriegen übernehmen. Etwas Ähnliches gilt von der Bedrohung von innen, etwa bei Gefahr eines Schismas durch Einsetzung eines Gegenpapstes. Er kann drängen, daß der Staat die — wenn auch zeitbedingt, aber doch berechtigt — übernommene sakral-christliche Zielsetzung mit seinen staatlichen Mitteln auch durchsetze; denn sie dient auch dem Staatswohl. Der Staat bedarf ja einer einigenden und belebenden Seele und er konnte diese in der Religion sehen. Grundsätzlich trug der Staat somit die Verantwortung für die Anwendung von Gewalt in der Bekämpfung jeder Glaubensgefährdung. So wäre prinzipiell die Inquisition usw. zu erklären. Doch bemerkt J., daß die Duldung und die eventuelle Approbation der Tortur, die trotz anfänglicher Verwerfung durch Nikolaus I. erfolgte, eine unberechtigte Konzession an das römische Recht war, wie die Duldung der Ordalien eine ebensolche an das germanische Recht. Die Absetzung der Fürsten ergibt sich ebenso aus der allgemein anerkannten Rechtsnorm, daß in dem sakralen Staat („*intra Ecclesiam*") nur ein christlicher Fürst Herrscherrechte haben könne.

Der Frage, wer in einem solchen sakralen Staat die Führung habe, geht J. nicht weiter nach. Doch macht er sich den Einwand: Auch ein nicht katholischer Staat konnte ein sakraler Staat sein wollen, somit konnte er nach den entwickelten Grundsätzen mit Gewalt die Katholiken verfolgen! Die Lösung J.s: ein heidnischer sakraler Staat ist unberechtigt, zeigt m. E., daß die Problematik der auch nur zeitbedingt als berechtigt anerkannten Idee eines sakralen Staates größer ist, als bei J. sichtbar wird.

Wir müssen es uns versagen, eine zweite, bei J. ausführlich behandelte Fragengruppe inhaltlich wiederzugeben, diejenige um den Beistand des Hl. Geistes in der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt, namentlich im Bereich dessen, was zur biologischen Lebens- und Wirkmöglichkeit der Kirche gehört, obschon hierin der Ideenfortschritt am größten ist (397—462). Klar arbeitet J. den Unterschied heraus zwischen Unfehlbarkeit in dauernden, allgemeinen, verpflichtenden Gesetzen der Kirche und unfehlbarer „Sicherheit", d. h. dem Urteil der Klugheit, richtig zu handeln durch praktisches Hinnehmen der Anordnungen der Kirche. Je weiter der Gegenstand der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt vom Übernatürlichen entfernt ist und in der Nähe des Natürlich-Weltlichen liegt, desto geringer wird die Garantie für die objektive Richtigkeit einer konkreten Stellungnahme der Kirche. Jedenfalls ist der Hinweis beachtenswert, daß somit eine sachlich ungerechtfertigte Exkommunikation möglich wäre, daß man aber nach Thomas auf alle Fälle dem Gewissen folgen müsse, auch wenn

man deshalb eine unberechtigte Zensur auf sich nehmen muß; doch habe man deren äußere Folgen aus Gewissenpflicht zu tragen.

Aber J.s Fragestellung hätte vertieft werden können, wenn sie sich von den herkömmlichen apologetischen Kategorien losgelöst hätte, etwa durch die Frage: Gibt es Fehlentwicklungen in der Kirche, die doch gesetzlich geregelt waren? Fehlentwicklungen in dem Sinne, daß sie fruchtbringender anders hätten verlaufen sollen, wenn sie auch den Strom der Gnade nicht unterbunden haben. Ich verweise auf das Dekret der Sakramentenkongregation (AAS 2 [1910] 579), das betreffs der geschichtlichen Festsetzung des Kommunionalters die Worte gebraucht: *haud pauci errores plorandique abusus;* vgl. P. Browe, die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940, 134. 145. 166 ff. Das Institut der Oblaten mit dem Zwang zum Ordensleben war durch Jahrhunderte durch kirchliche Vorschriften geregelt. Ebenso die Exspektanzen. Auch das Festhalten an der Idee des sakralen Staates hatte bedenkliche Folgen. Theoretisch ist die Frage natürlich gelöst, zumal, wenn man wie J. es andeutet, nur allgemein bindende Dauervorschriften der Kirche als solcher zuschreibt, für alle anderen aber nur die Inhaber der kirchlichen Gewalt verantwortlich macht. Aber kann nicht durch diese letzteren eine Fehlentwicklung eingeleitet werden? Und wer ist durch die *assistentia Spiritus Sancti* berufen, Fehlentwicklungen aufzuhalten?

Zeitgemäß sind die Ausführungen über die Privatoffenbarungen. Wurden Darstellungen der seligen Gottesmutter auf Grund der Erscheinungen von Lourdes usw. erlaubt, so war das nur eine Erlaubnis, sie *fide humana* zu glauben. Eine negative Approbation kommt einer Erlaubnis gleich, darüber zu schreiben, und stellt die Stellungnahme der Klugheit des einzelnen anheim. Nur eine positive Approbation der Tatsache und des Inhalts einer Privatoffenbarung, wie sie in etwa für die Erscheinungen der hl. Margareta Alacoque und die in Lourdes gegeben ist, fordert menschlichen Glauben aus kindlichem Gehorsam.

Florian Schlagenhaufen S. J.

POLYCARPUS RADÓ O. S. B., *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae.* I: Libri liturgici manuscripti ad Missam pertinentes (Editiones Bibliothecae Széchényanae Musaei Nationalis Hungarici 26). 8° (223 S.) Budapest 1947, Musaeum Nationale Hungaricum.

Die Kunde von den liturgischen Handschriften des Mittelalters, die die Grundlage bildet für die wichtigste Strecke der Liturgiegeschichte, ist bisher fast nur für die westeuropäischen Länder planmäßig gepflegt und ausgebaut worden. An der Spitze steht Frankreich, wo, abgesehen von der schon bedeutsamen Leistung der Mauriner, nun das mindestens 18 Quartbände umfassende Werk von V. Leroquais vorliegt. Das deutsche Sprachgebiet ist schon weit im Rückstand. Aus den östlichen Ländern der abendländischen Christenheit war bisher fast nichts bekannt. So ist es wärmstens zu begrüßen, daß ein Fachmann, dessen Name in der Liturgiewissenschaft schon lange bestens bekannt ist, die Aufgabe für den ungarischen Bereich in Angriff genommen hat. Denn das vorliegende Werk, das nach mehrjähriger ge-

duldiger Sammelarbeit in allen Bibliotheken des Landes nun ans Licht tritt, ist nur der erste von vier Teilen, in denen eine vollständige Darstellung der liturgischen Hss Ungarns geboten werden soll.

Am Werke ist vor allem die meisterhafte Methode rühmend hervorzuheben, die zwar auf Leroquais fußt, aber an Feinheit und sachgemäßer Folgerichtigkeit beträchtlich über ihn hinausgeht. Auf verhältnismäßig engem Raum sind 54 auf die Meßliturgie bezügliche Hss eingehend dargestellt, und zwar nicht nur mit einer überraschenden Reichhaltigkeit der Angaben, sondern auch mit scharfem Blick für das Wesentliche und liturgiegeschichtlich Bedeutsame. Auch die eigentliche Beschreibung und die Feststellungen über Alter und Herkunft der einzelnen Hss sind mit aller wünschenswerten Sorgfalt geboten. Die raumsparende Kürze neben der vollen Klarheit der Angaben wurde besonders dadurch erreicht, daß an die Spitze des Werkes 20 *tabellae comparationi inservientes* (S. 12—29) gestellt wurden, die für die einzelnen Teile der Liturgie das in den verschiedenen Hss wiederkehrende Gemeingut enthält, das meistens schon nach einem typischen Textzeugen wiedergegeben wird und dessen Textglieder durchnumeriert sind. In den auf die Meßliturgie bezüglichen Tabellen XII—XX sind Texte aus dem gedruckten Graner Missale von 1484 wiedergegeben, allerdings auch hier fast immer nur mit den Initien, die in den meisten Fällen aber ausreichen. Die Hss werden ohne Rücksicht auf ihre nähere Bibliotheksheimat in der Reihenfolge: Sakramentare, Missalien, Lektionare und dann näherhin in chronologischer Ordnung vorgeführt.

Unter den beschriebenen Hss ist mit besonderer Liebe behandelt das älteste auf ungarischem Boden vorhandene vollständige Meßbuch, das Sakramentar von Boldau, dessen Entstehung auf 1192—1195 datiert wird (31—58), in der Literatur als Pray-Codex bekannt, nach G. P r a y S. J. (gest. 1801), der es zuerst ans Licht zog. Dieses Sakramentar fällt u. a. auf durch den Reichtum an Beigaben, wie sie sonst meistens erst in jüngeren Meßbüchern auftauchen, besonders an Votivmessen und Totenmessen und an eingefügten Benediktionen; auch ein kurzes Osterspiel ist am Karsamstag bereits eingeschaltet. Besondere Beachtung verdient auch der Ordo missae, dessen Einwirkung zwar in jüngeren ungarischen Meßbüchern fühlbar wird, der aber anderwärts in den Missalien des späteren Mittelalters wenig Parallelen findet. Bei näherer Prüfung gestattet er einen interessanten Einblick in Zusammenhänge, die im kirchlichen Leben des 11./12. Jh. zwischen Ungarn und Nordfrankreich auch auf liturgischem Gebiet bestanden haben müssen.

In den Texten des Ordo missae, die aus Hss des 11./12. Jh. im Druck zugänglich geworden sind, läßt sich nämlich eine zusammengehörige Gruppe feststellen, in der eine Reihe von Neuerungen auftaucht, deren genauere Umrißlinien sich dann wieder verlieren, von denen aber ein bedeutender Bestand noch in unserem heutigen Meßordo fortlebt. Zu den ursprünglichsten Vertretern dieser Gruppe gehört der Meßordo des normannischen Bischofstädchens Séez (Mitte des 11. Jh.), derjenige eines Cod. Chigi (11. Jh.), sodann, schon etwas weiter fortentwickelt, die sogenannte Missa Illyrica (um 1030), die sich alle u. a. bei E. M a r t è n e,

De antiquis Ecclesiae ritibus l. I, c. 4, a. 12, Ordines IV. XII. XIII (Antwerpen 1736: I, Sp. 490 ff. 568 ff. 574 ff) abgedruckt finden. (Näheres über den Meßordo der „Séezgruppe" in der demnächst unter dem Titel „Missarum Solemnia" erscheinenden genetischen Meßerklärung des Rezensenten.) Zu den heute noch geltenden Neuerungen dieses Meßordo gehören u. a. die Pss 83. 84. 85 im Akzeßgebet, Ps 42 beim Gang zum Altar, am Altar nach einem Sündenbekenntnis die Oration *Aufer*, das *Suscipe S. Trinitas* beim Offertorium (in mehreren Fassungen hintereinander), die Gebete, die die Inzensierung begleiten, und diejenigen, die den Kommunionempfang umrahmen. Alle diese Momente, sonst erst allmählich durchdringend, begegnen auch schon im Pray-Codex. — Ebenso erscheinen darin aber auch die meisten der später wieder verschwundenen Besonderheiten dieser Gruppe. Beispielshalber seien daraus hervorgehoben: die Formel *Disrumpe Domine vincula peccatorum meorum* ... (Radó 41) beim Anlegen der Stola, die zuerst in der Missa Illyrica hervortritt, im Pray-Codex mit der wohl ursprünglichen, sonst nicht erhaltenen Rubrik: *Dum innectit stolam cingulo.* Auf die Begrüßung des Altars mit dem Kuß folgt die Apologie *Omnipotens sempiterne Deus qui me peccatorem* ... (42), die in dieser Verbindung zuerst in der Missa Illyrica und im Cod. Chigi erscheint. Zum Buchkuß nach der Lesung des Evangeliums wird gesprochen: *Per istos sermones evangelii filii sui D. N. J. Chr. indulgeat nobis* ... (42 f), ein Brauch, der wieder zuerst im Messordo von Séez und in der Missa Illyrica sichtbar wird.

Wird schon durch solche Züge die Verwandtschaft mit einer um das Jahr 1000 fast sicher in der Normandie entstandenen Meßordnung erkennbar, so offenbart sich ein weiterer normannischer Zug in der Anrufung des Heiligen Geistes sowohl am Anfang des Stufengebetes (Oration *Adsit nobis Domine virtus* ...) wie auch nach dem begrüßenden Altarkuß (Antiphon *Veni S. Spiritus reple* ...; *Deus qui corda* ...) (42). *Veni Creator* mit Versikel und Oration am Anfang ist im späteren Mittelalter eine Eigentümlichkeit des in England herrschenden Sarum-Ritus, aber auch nordfranzösischer Meßordnungen; doch erscheint dieser Zug nirgends so früh wie im Pray-Codex. Ein zufälliges Zusammentreffen ist kaum anzunehmen; dann ist der Herd dieses sonst verschollenen Brauches wieder in der Normandie des 11./12. Jh. zu suchen. Die Anrufung des Heiligen Geistes ist am Beginn des Stufengebetes im späteren Mittelalter Gemeingut und in der besonderen Prägung (Antiphon *Veni S. Spiritus, Emitte*, die Orationen *Deus qui corda* und *Assit nobis*; Radó 24) Sondergut der ungarischen Meßbücher geworden.

Die angeführten Beispiele dürften auch bereits zeigen, daß das vorliegende Werk nicht nur unter ungarischem Gesichtswinkel Bedeutung hat. In zahlreichen Einzelfällen muß der mit dem Gegenstand einigermaßen vertraute Leser feststellen, daß hier verschiedentlich ursprünglichere oder konsequenter durchgestaltete oder anderswo erst später belegte Formen vorliegen. Man muß es darum an dieser ungarischen Veröffentlichung noch lobend hervorheben, daß sie nicht wie verwandte Arbeiten ungarisch, sondern in jener lateinischen Sprache geschrieben ist, die für das Land durch Jahrhunderte die Brücke zu den westlichen Kulturländern gebildet hat.

Ein reichhaltiger doppelter Index (190—223) erleichtert die Auswertung dieses Bandes. Weitere Indices sollen das Gesamtwerk beschließen.

Jos. A. Jungmann S. J.

PAUL J. REITER, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose* sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie. 1. Band: Die Umwelt. 2. Band: Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten. 8° (402 u. 634 S.) Kopenhagen 1937 und 1941, Ejnar Munksgaard.

Reiter, Chefarzt der Psychopathenanstalten in Herstedvester (Dänemark) versucht das schwere Lutherproblem von seiner ärztlichen Wissenschaft her zu lösen. An Versuchen, die in diese Richtung gingen, hat es zwar auch in der Vergangenheit nicht gänzlich gefehlt; sie mußten aber samt und sonders scheitern, weil sie auf zu schmaler Basis und mit unzulänglichen Methoden durchgeführt worden waren. In der Überzeugung, daß der Arzt „im Urteil über das irrationalste Prinzip der Geschichte, das eigentliche Vitalprinzip, die biologischen Verhältnisse und Persönlichkeiten, die entscheidend in das Rad der Geschichte eingegriffen haben, ob sie nun das Gepräge der Gesundheit oder der Krankheit an sich tragen, wirklich Wertvolles zum Verständnis der historischen Entwicklung beitragen könne" (1. Band, Vorw., S. 11), will der Verf. diese Aufgabe in Angriff nehmen, die er aber nur dann als gelöst ansehen kann, wenn er auch „das Zusammenspiel, einerseits zwischen Luther und seiner Zeit, anderseits zwischen den Eigentümlichkeiten seiner eigenen Psyche und den Hauptideen der lutherischen Reformationstheologie darzulegen versucht" habe (ebd. S. 12).

Der 1. Band schildert daher in großen Zügen aus der historischen Literatur den Hintergrund für das Auftreten des deutschen Reformators, die politischen und sozialen Verhältnisse am Ende des Mittelalters, besonders die religiösen und kirchlichen Zustände, Ideen und Strömungen, dann aber auch die engste Umwelt Luthers, das Milieu seiner Heimat und seiner eigenen Familie, besonders den Charakter seiner Eltern. Ist nun ohne Kenntnis des welt- und kirchenpolitischen Hintergrundes der Sieg der kirchlichen Revolution schlechthin unbegreiflich, gibt uns anderseits das Wissen um Luthers kleine Umwelt den Schlüssel zum Verständnis für so manches in die Hand, was man sonst einfach als gegeben hingenommen hat.

Im 2. Band, der das eigentliche wissenschaftliche Werk des Verf. enthält, wird nun Luthers Seelenleben im einzelnen untersucht und dabei die eigenartige Krankheit des Reformators, die ihn im Jahre 1527 befiel, in den Mittelpunkt der ärztlichen Untersuchung gestellt. Das empfiehlt sich vom psychiatrischen Standpunkt aus vor allem deswegen, weil sie als ein Anfall von Geisteskrankheit klar erkennbar ist, da Luthers Freund Bugenhagen den Beginn der Krankheit genau beschrieb und Luther selbst in seiner Korrespondenz durch Monate hindurch über sich und seinen Zustand Bemerkungen niederschrieb, die auch heute noch dem ärztlichen Fachmann eine klare Erkenntnis über den ganzen Ablauf der Krankheit, die sich über ein Jahr hinzog, vermitteln. R. gibt darüber am Schluß des Abschnittes folgende Beschreibung:

Der Verlauf der Phase kann demnach in folgender Weise skizziert werden: Einige Zeit vorher (vielleicht ein halbes Jahr?) stellen sich Anzeichen ein, die sich als plötzliche und, nach den Schilderungen zu urteilen, sehr heftige Angstanfälle äußern, wobei er sicher, ohne es selbst zu erkennen, krank ist. Dann bricht die Krankheit in den ersten Tagen des Juli plötzlich und mit elementarer Kraft los: Luther wird von schweren Angstanfällen heimgesucht, so daß er den Tod vor Augen sieht. Er hat heftige synkopale Anfälle, die auch seine Umgebung die drohende Gefahr erkennen lassen. Dazu kommen Schweiß, Präkordialangst,

Anfälle von Schluchzen und Weinen. Unter diesen heftigen Störungen der Grundstimmung und des vegetativen Nervensystems sieht der Zustand, wie erwähnt, fast schockähnlich aus. Neben diesen körperlichen Symptomen scheint Luther in einem Zustand zwischen halbem Stupor mit getrübtem Sensorium und momentweisen Klärungen zu schweben, wo er dann nach bestem Vermögen versucht, derselbe heitere, leutselige Mann zu sein wie sonst.

Schnell — ungefähr im Laufe einer Woche — verliert sich diese heftige Unruhe in seinem ganzen Organismus wieder etwas, um dann einem äußerst qualvollen stationären Zustand zu weichen, der teilweise schwer anxiös, teilweise aber auch — obwohl in geringerem Maße — atonisch gefärbt ist. Dieser hält sich jetzt ganz konstant, ohne größere Schwankungen, wenn man von ganz kleinen und kurz dauernden Variationen in der Intensität der Depression absieht, die kaum registrierbar sind, aber doch in den Briefen vom Ende des Jahres angedeutet werden. Gegen den Frühling des nächsten Jahres beginnt der Zustand sich allmählich zu bessern, aber erst nach ungefähr einem Jahr ist er einigermaßen wieder hergestellt.

Während der ganzen Krankheit steht sein Gedankengang fast maßlos unter dem Druck depressiver Vorstellungen, wie es bei einem Zustand schwerer Melancholie absolut typisch ist: es entspricht ganz dem klassischen Bild einer Melancholie mit leicht agitiertem Gepräge, wie wir sie aus jedem psychiatrischen Lehrbuch kennen. Vor allem offenbart sich an ihm — in scharfem Kontrast zu sonst — ein stark herabgesetztes Selbstgefühl, das sich im wesentlichen in Unwertsvorstellungen, besonders moralischer Art ausdrückt. Er ist *inops et pauper* ..., *„miser et objectus vermis"*; er beschuldigt sich einer schlechten Lebensführung und der schwersten Sünden. *Nihil est malorum, quod peccata mea non meruerint* .... klagt er. Seine alte Glaubenssicherheit hat ihn verlassen, er fühlt den Zweifel über sich hereinbrechen, sogar Zweifel über das zentrale Dogma seiner Lehre, und bittet Freunde, für ihn Fürbitte einzulegen, daß sein Glaube doch nicht versage. Wie in den Klosterjahren seiner Jugend seufzt er, von nagendem Schuldgefühl geplagt, nach einem gnädigen Gott.

Auf die ihm eigene Art projiziert er seine Krankheit in ein kosmisches Perspektiv. Sein Schuldgefühl, die Unsicherheit im Glauben, seine Ohnmacht, seine Angst und sein Leiden, alles kommt davon, daß der Satan und seine Helfer mit der Zulassung Gottes in ihm rasen. Immer wieder hören wir: *„Satan furit"*. Ja, seine Seele ist das Schlachtfeld des Kampfes zwischen Gott und Satan. Er fürchtet, bei diesem Zusammenstoß zwischen den Mächten des Himmels und der Hölle in seiner Seele die beiden gewaltigen, ewigen Widersacher nicht mehr unterscheiden zu können. Gottes Zorn, der auf ihm lastet, die Bosheit und die Versuchungen des Teufels werden ihm fast eins. Bisweilen fühlt er, wie der Sieg übermächtig sich auf die Seite der bösen Mächte neigt. Mit einem dünnen Faden ist er an den schwachen Christus geknüpft, aber Satan zerrt an ihm mit Stricken. Als die Depression etwas abklingt, drückt er es drastisch aus: Mein Satan ist erträglicher geworden.

Trotz dieser kosmischen Auffassung seiner Krankheit hat er während des langwierigen Anfalles ein ausgesprochen reelles und sehr starkes Krankheitsgefühl. *„Infirmus sum"*, schreibt er immer wieder ausdrücklich. Immer wieder zweifelt er, ob er die Krankheit überstehen wird, und er nennt oft sehr charakteristisch und bezeichnend das Leiden seine Agone.

Auch ein anderes klassisches Symptom der Melancholie sehen wir bei dieser Krankheit an ihm, nämlich die Hemmung. Er selbst hat ein lebhaftes subjektives Hemmungsgefühl. Er klagt darüber, nicht recht lesen und schreiben zu können. Auch hier treibt der rachgierige Satan sein Spiel mit ihm *„Satan agit et vellet ut nihil amplius scriberem"*. Seine Hemmung während dieses Anfalles ist aber, soweit man es beurteilen kann, mehr subjektiv als objektiv, wie es oft bei anxiös geprägten Melancholikern der Fall ist. Er fühlte jede Arbeit unendlich beschwerlich. Überblicken wir aber seine Produktion aus diesem Krankheitsjahr, so ist sie vielleicht weniger frisch, saftig und draufgängerisch als sonst, aber qualitativ ist kein Rückgang zu spüren.

Der Anfall als Ganzes muß als eine charakteristische agitierte Melancholie aufgefaßt werden. Weil, im Vergleich mit früheren Lebensabschnitten, die ganz

anders mit psychischem Sprengstoff geladen waren und wo er doch psychisch gesund schien, gerade zu diesem Zeitpunkt nicht nur alle äußeren Ursachen, sondern auch jede innere psychologische Motivierung fehlen, bekommt man den Eindruck, daß seine Krankheit ausgesprochen endogen bedingt war.

Die Krankheit des Jahres 1527 gibt R. die Gewißheit, daß eine ganze Reihe von Symptomen im Seelenleben Luthers, wie sie im Laufe seines bewegten Lebens auftreten, in gleicher Weise zu erklären sind. Nur so wird nach ihm der Kampf um den Klosterberuf, vor allem das unbedachte Gelübde mit seinen Folgen verständlich, nur so aber auch die wichtigen Klosterjahre von 1507—19, die mit dem persönlichen Schicksal zugleich den Gang der Welt- und Kirchengeschichte entscheiden. Und das um so mehr, als auf die voraufgegangene seelische Depression 1519 im Zusammenhang mit seinen äußeren Erfolgen eine Exaltationsphase eintritt, ein hypomanischer Erregungszustand, der ihn aus den Tiefen seines seelischen Elends heraushebt und von Erfolg zu Erfolg trägt. Dieser Zustand dauert zwar nur bis 1521, aber er hat zum Gelingen der religiösen Revolution wesentlich beigetragen. Die auf das Jahr 1527/28 folgenden Depressionen Luthers in den Jahren 1529, 1532/33, 1536 und 1543 bis ans Lebensende seien hier nur mehr angemerkt.

Es steht dem Historiker und dem Theologen wohl nicht zu, in die Diskussion all der in dem großen Werke aufgeworfenen psychologischen, bzw. medizinischen Probleme direkt einzugreifen, wie dies wohl gelegentlich schon geschehen ist. Man sollte sich aber ein Gesamturteil wohl überlegen, wie es im Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 39, S. 180, ausgesprochen ist, daß „wir es hier mit einer rein zersetzenden Charakteranalyse zu tun haben, deren polemische Tendenz und katholisch-konfessionelle Fundamentierung an allen Ecken und Enden hervorscheint". Das ist nicht die Sprache objektiver Wissenschaft, sondern die der parteigebundenen Polemik, die den wissenschaftlichen Fortschritt nicht sucht, sondern fürchtet.

Ferdinand Maaß S. J.

KARL BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.* Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. gr. 8° (VIII u. 611 S.) Zollikon/Zürich 1947, Evangelischer Verlag.

„Dieses Buch ist keine neue, sondern eine verhältnismäßig alte Arbeit" (Vorwort), nämlich aus Vorlesungen entstanden, die der Verf. 1932/33 in Bonn gehalten hat. Es blieb ein Torso, insofern es mit Albrecht Ritschl endigt, dem übrigens nur mehr wenige Seiten gewidmet sind. Trotz aller Vorbehalte des Verf.s, der den Leser einlädt, „sich das Fehlende hinzuzudenken", die Akzente zu beachten, die der Verf. heute anders setzen würde, ist es aber nun doch im Jahr 1947 erschienen, kann also von der gegenwärtigen Situation des Verf.s nicht völlig entfernt sein. In den methodischen Darlegungen berührt den katholischen Theologen sympatisch, daß der Tradition eine so hohe, ja entscheidende Bedeutung beigelegt wird. „Gott ist der Herr der Kirche. Er ist der Herr auch der Theologie" (3). Freilich wird die

Tradition gleichzeitig zu einer völlig unverbindlichen Größe gemacht, da in ihr alles Platz hat, was über das Christentum gesagt worden ist, auch seine Leugnung. „Die Christlichkeit einer Theologie gehört nicht zu den konstatierbaren Motiven einer Theologie, gerade weil sie immer, auch bei Luther und Calvin, d a s in Frage zu stellende Motiv ist" (382). Daher ist sein christliches Glaubensbekenntnis (60), das ohnehin schon eine erschütternde Armut aufweist, „ohne alle theologische Füllung", „unverbindliche Angabe dessen, worum es sich in aller Theologie in irgendeiner Weise gehandelt hat und handeln wird, als Hinweis auf das leere Blatt (ein freilich sehr besonderes leeres Blatt!), das auch das 18. Jahrhundert ... in seiner Weise beschrieben hat" usw. Darum treffen wir in dieser Geschichte der protestantischen Theologen des 18. und 19. Jh. ausführlich behandelt einen Kant trotz seines beißenden Spottes über alle Theologie: „Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat." Die ostentative Weigerung Kants, am akademischen Gottesdienst teilzunehmen, die seiner wissenschaftlichen Haltung gemäß war, bezeichnet Barth als „erfrischende Unzweideutigkeit". An Rousseau, der am ausführlichsten behandelt wird, ist das „theologisch Neue", „daß er mit der längst von allen Seiten angefochtenen Lehre von der Erbsünde und mit der ebenfalls längst allgemein bedrohten Auffassung der Offenbarung als einem von der immanenten Entwicklung der Menschheit verschiedenen Geschehen gänzlich gebrochen" hat (206). Feuerbach hat nach Barth unter den Theologen mitzureden, weil er alles darangesetzt hat, die Nicht-Gegenständlichkeit Gottes aufzuzeigen (484). David Friedrich Strauß wurde mit seinem ersten „Leben Jesu" auf lange hinaus „der berühmteste Theologe Deutschlands" trotz (oder wegen?) seiner „Absage an Bibel, Kirche und Dogma". Nach diesem Sprachgebrauch dürften in einer Geschichte der Theologie des 20. Jh. die führenden Nationalsozialisten und Kommunisten nicht fehlen, weil sie in ihrer Weise recht drastisch zum Christentum geredet haben — und sogar dasselbe wie Strauß und Genossen! In der gleichen wunderlichen Ausweitung der Begriffe und Worte wird in einer von sichtlicher Begeisterung getragenen Vorlesung über Hegel vom „echt Theologischen" bei diesem Philosophen gesprochen (378), obwohl der Verf. eine Seite vorher ganz richtig, wenn auch mit umständlicheren Wendungen, dargelegt hat, was wir alle wissen: nämlich daß Hegel ein Pantheist sein wollte und war. Wenn das alles im Protestantismus Platz hat, dann hat er als religiöses Bekenntnis aufgehört!

Mit einer bewundernswerten Einfühlung in den Zeitgeist des Absolutismus zeigt Barth dessen Ausprägung in der protestantischen Theologie. Der Mensch stellt sich immer bewußter in den Mittelpunkt des All und sucht sich aller Dinge zu bemächtigen, auch Gottes selbst. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung gestaltet sich mehr und mehr so, daß die Vernunft zum Richter über die Offenbarung wird. So kommt es zu einer „verzweifelten Rationalisierung der Orthodoxie" (141), ob man nun ein eklektisches „Christentum" vertritt,

das die „widervernünftigen" Dogmen, wie Erbsünde, Trinität, Erlösung, zurückstellt, oder ein humanistisches, das in der Religion nur ein Mittel zur Tugendhaftigkeit sieht, oder ein erlebnismäßiges, das frei nach Schleiermacher sagt: „Wahr ist alle Offenbarung und keine" (421). Das gilt selbst vom Biblizismus eines Menken (1768—1831), der ausschließlich die Bibel gelten lassen will; denn schließlich ist ja er selbst es, der die Bibel auslegt und ihren Sinn bestimmt, und Barth, der diese „Selbstherrlichkeit" geißelt, sagt überaus richtig: „Es ist noch keinem anders gegangen, der allzu konsequent, allzu absolutistisch die Bibel und nur die Bibel zum Meister haben wollte" (477). Man könnte noch die Frage hinzufügen, wie denn in der Voraussetzung des Biblizismus das ursprünglichste Christentum ausgesehen hat, nämlich das vor dem Jahr 50, das noch keine Bibel, d. h. kein Neues Testament, hatte. Nun kann man aber diese Sachlage nicht mit dem kühlen Blick des Historikers betrachten. Barth fügt zur Darstellung des Rationalisten Wegscheider, dem er eine mächtige Wirkung in die Breite und Tiefe zuschreibt, die Frage hinzu, „ob, wenn aller, aber auch aller Pulverdampf sich verzogen hat, als das, was die neueren Theologen nun eigentlich und letztlich, wenn sie ganz einfach und direkt reden wollen, zu sagen haben, so arg viel über das hinaus übrig bleibt, was... Wegscheider gesagt hat" (432). Diese scherzhaft gesagte und doch so unheimlich ernste Frage, was übrigbleibt, wenn aller Pulverdampf sich verzogen hat, sollte im Gespräch um das Christentum viel öfter und unerbittlicher gestellt werden, als es geschieht. Auch an den Verf. hätten wir diesen Wunsch. Wer das umfangreiche Werk liest, hat das Empfinden, an der Hand eines kundigen, geistvollen, scharfsichtigen und sprachgewandten Führers ein — Raritätenkabinett zu begehen. Bei dem munteren Gespräch, in dem beispielsweise die Hölle, in die sich David Fr. Strauß zu begeben glaubte, eine Art Gartenlaube genannt wird, können wir Katholiken nicht vergessen, daß es bei einem solchen Gang um das Heil der Seelen geht und daß in dieser Sammlung philosophischer und theologischer Meinungen die Ursprünge des geistigen und materiellen Elends zur Schau gestellt werden, das über Europa hereingebrochen ist. Bei der Besprechung der „Neologen" des 18. Jh., d. h. jener protestantischen Theologen, die sich bemühten, die reformatorische „Orthodoxie" neuzeitlich, nämlich vernunftgemäß, zu interpretieren, also Glaube und Vernunft auf ihr Verhältnis zu prüfen, sagt der Verf., es habe damals auch eine katholische Neologie gegeben, aber hier werde die Waage (Vernunft — Glaube) „künstlich" durch das Lehramt im Gleichgewicht gehalten (144). Vielleicht hat er durch sein Werk unbeabsichtigt gezeigt: diese Funktion des Lehramtes ist nicht künstlich, sondern so notwendig, daß ohne sie das Christentum sich auflösen würde.

Franz Mitzka S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

J. FEHR, *Das Offenbarungsproblem in dialektischer und thomistischer Theologie.* 8° (VII u. 127 S.) Freiburg (Schweiz) 1939, Universitätsbuchhandlung. — F. bringt eine sachlich gründliche Auseinandersetzung mit K. Barth. Die immanente Kritik F.s richtet sich, an Hand der Worte Barths, gegen die dialektische Methode, gegen die zwei Vorwürfe erhoben werden: Der eine, schon von F. Gogarten vorgebrachte, ist, daß diese Methode mit „unbesehen aufgenommenen und ungesäuberten Begriffen" arbeite (125); der zweite, daß die dialektische Methode dadurch, daß sie die Analogie des Seins verwirft, doch letztlich das Dogma und die Hl. Schrift nicht ernst nehmen kann, da sie ja mit ihrem „Ja und Nein zugleich" zu keiner Seinserkenntnis kommt, somit auch zu keiner Erkenntnis unserer Seinsbeziehung zu Gott und noch weniger zu einer allgemein-gültigen Erkenntnis der innertrinitarischen Beziehungen. Zur äußeren Kritik — soweit man von einer solchen sprechen kann, solange man keinen gemeinsamen Boden für eine Aussprache hat — faßt F. die „thomistische" (eigentlich die katholische) Theologie über die Offenbarung kurz zusammen und stellt sie klar der dialektischen gegenüber. Doch können m. E. die Dialektiker gegen F. darauf hinweisen, daß auf ihre Hauptanliegen nicht genügend eingegangen ist. Überwinden wollen sie den Historizismus, das jede Religion relativierende „historische Verständnis", um so zu einem wirklich souveränen, überweltlichen Gott zu gelangen. Dieses Anliegen ist eminent religiös. Sie könnten vielleicht auch hinweisen auf unbeachtete Anknüpfungspunkte zwischen thomistischer und dialektischer Offenbarungstheologie. Ist die dialektische Theologie (wie folgerichtig jede, die die Analogie des Seins leugnet) gezwungen, von einem subjektiven Erlebnis auszugehen, und zwar von einem Glaubenserlebnis, so scheint hierin der Gegensatz zum Thomismus nicht so unüberbrückbar, wenn F. recht hat mit dem Satz: „Mit der wirklichen Glaubensgewißheit kann man ... nur enden, wenn man mit der Glaubensgewißheit schon angefangen hat" (79). — Ähnlich wird man ein Körnchen Wahrheit in dem von F. bekämpften Existentialerlebnis finden können. Das Bewußtwerden der eigenen Kontingenz und die bewußte erstmalig vollzogene Hinordnung des ganzen Seins auf Gott hat doch einige Verwandtschaft mit dem Existentialerlebnis.

Fl. Schlagenhaufen S. J.

L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul* (Unam Sanctam 10). 8° (334 S.) Paris 1942, Éditions du Cerf. — Was C. in vielen Einzelstudien erworben, bietet er in diesem Buch als reife Frucht. Hier ist die in den großen Linien wohl endgültige synthetische Darstellung der Kirchentheologie des hl. Paulus; sie sollte in keiner priesterlichen Bibliothek fehlen. Die Klarheit des Aufbaues, die das als grundlegend behandelt, was beim hl. Paulus grundlegend ist, ist verbunden mit einer feinen Einfühlungsgabe und mit einer zurückhalten-

den, aber kraftvollen Auseinandersetzung mit den Gegnern. Auch die als Hypothesen dargelegten Ansichten werden mit großer Überzeugungskraft vorgetragen, so etwa, daß die Selbstbezeichnung der Antiochener Christen als *ecclesia*, neben der *ecclesia Dei* aus den Juden, dem Gottesvolk, von größerer Bedeutung wurde für den weiteren Sprachgebrauch, in dem das Wort zunächst die Einzelgemeinde bedeutet. Oder etwa, daß Paulus das Wort „die Berufenen" (= Christen) substantivisch verstehe, als die von seinem Sprachempfinden geforderte Übersetzung für das alttestamentliche „die Berufung". Oder daß mit den „Heiligen" zunächst die Zwölf und dann die Erstchristen Jerusalems gemeint seien. — Im einzelnen geht es C. darum, aufzuzeigen, wie sehr der paulinische Kirchenbegriff vom AT her zu verstehen ist und daß er so, wie er von Anfang an bei Paulus aufscheint, mit dem urchristlichen Kirchenbegriff übereinstimmt, selbst in vielen Einzelzügen, wie etwa in der vom hl. Paulus festgehaltenen Grundidee: Kirche ist die Verwirklichung des idealen Gottesvolkes der Wüstenwanderung, mit den dazugehörigen Parallelen: Auszug — Berufung, Moses — Christus, Taufe — Durchzug durch das Rote Meer unter der Feuerwolke. Als Gottesvolk wird die Kirche auch teilhaft der Güter des Gottesvolkes und ist sie die heilige Berufung. Durch eine Fülle kleiner Beobachtungen verstärkt C. diese Grundthese. Wie etwa, daß der Ausdruck „neues Volk" erst nachapostolisch ist (erstmalig im antijüdischen Barnabasbrief) oder daß die Christen zwar Abraham zum Vater haben, aber nicht Kinder Abrahams sind, oder daß das Zeitwort „berufen" nur im Gedenken an die alttestamentliche „Berufung" mit *ecclesia* verbunden wird, daß also die sprachliche Verwandtschaft: „berufen" — *ecclesia* = Herausberufung, kaum gespürt wurde. Gut sind Beobachtungen wie, daß Paulus auch dann in Christus zunächst den Herrn sieht und nicht den Lehrer, wenn er von ihm als dem Anfang einer Traditionsreihe spricht, daß zwar das Wort „verkünden" bei Paulus fast verdrängt wird durch das andere: *evangelizare*, daß er aber ganz selbstverständlich einen überlieferten Inhalt der Frohbotschaft und eine Autorität der Apostel kennt, oder daß die Gaben der heidenchristlichen Gemeinden für die Gemeinde Jerusalems, die „Heiligen", eine Pflichtgabe für die Angliederung an das „Gottesvolk" darstellt. — Weiter zeigt C., wie sehr selbst die zweite Komponente des paulinischen Kirchenbegriffes, nämlich die christliche Erfahrung (in der Glaubensantwort und der Geistverleihung) noch vom AT her mitbestimmt wird, so daß der hl. Paulus wohl zu einer Weiterbildung, aber nicht zu einer Umkehrung des ursprünglichen Kirchenbegriffes kommen konnte. Kurz ist auch die reifste Frucht paulinischer Kirchentheologie, die Kirche als Leib Christi, behandelt. *Schl.*

GUSTAV BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam 13). 8° (228 S.) Paris 1945, Editions du Cerf. — Was über die Theorie und Praxis der Kircheneinheit der nachapostolischen Zeit gesagt werden kann unter voller Aus-

schöpfung der Quellen, das sagt B. Da es in jeder Großstadt mehrere Philosophenschulen und mehrere, kaum miteinander verbundene Synagogen gab, führte eine auf mehrere Apostel zurückgehende Kirchengründung nicht so selbstverständlich zur Einheit der Kirche. Reisen, Briefe, Gastfreundschaft führten auch nach dem Wegfall zweier wichtiger Einheitskräfte, nämlich der Apostel und Jerusalems, zu einer gelebten Einheit, die als solche aber noch kein Bedürfnis fühlte nach einer genauen Formulierung dessen, worin sie bestehe und wodurch sie zustandekomme. Doch war man sich bewußt der Einheit im Glauben und in der Eucharistie, der Kraft der Überlieferung und des fortdauernden Wirkens Christi. Von außen wurde die Einheit gefördert durch die steigende Wachsamkeit der Bischöfe, vor allem der römischen, die sich dabei nicht beriefen auf den Vorrang Roms, sondern auf Petrus und Paulus. Schließlich ist I Clem nur formal ein Rat; der Schreiber ist sich seiner Autorität bewußt und erwartet die Unterwerfung der Korinther; er hat sie auch restlos erreicht. Es verdient eigentlich Bewunderung, daß die Kirche bis 180 kein Bedürfnis empfand, die Einheit der Kirche anders zu gewährleisten als durch geistige Bande. Die Einheit der hierarchischen Kirche war zu fest gegründet, als daß sie durch ihren theoretisch stärksten Gegner, den Spiritualismus der Montanisten, hätte gefährdet werden können. Gegen den sachlich gefährlicheren Gegner, die Gnosis mit ihrer „höheren" Kenntnis, betont Irenäus die Notwendigkeit der Übereinstimmung aller mit der Kirche der größten apostolischen Autorität, mit Rom. Erst die praktische Notwendigkeit, die Träger der Spaltungen, die Häresiarchen, ungefährlich zu machen, führt dazu, den Primat sichtbar zu machen. So B.s solide Arbeit. — Bedauerlich ist der wenig übersichtliche Druck. Nicht zustimmen kann man, wenn B. S. 180 die Worte des Irenäus, daß die Bischöfe das Charisma der Wahrheit haben, dahin interpretiert, daß Irenäus kurzerhand den Gnostiker und den Bischof identifiziere. Van der Eyndes Auslegung: „Gabe des Wahrheitsbesitzes" scheint besser begründet.

Schl.

M.-J. CONGAR O. P., *Esquisses du mystère de l'église* (Unam Sanctam 8). 8° (167 S.) Paris 1941, Editions du Cerf. — Aus der Fülle der Gedanken in diesem Buch, das u. a. auch eine „Theologie der Kirche beim hl. Thomas" (59—91) enthält, greifen wir einen heraus, der von größerem Interesse sein dürfte. C. führt aus: Als die Aufnahme der Heiden in die Kirche begann und Widerspruch fand, berief sich kein Apostel für dieses Recht und diese Pflicht auf ein Herrenwort (Apg 2, 5. 11; 5, 31; 6, 1. 7. 9; 9, 29 reden ja nur von hellenistischen Juden), sondern ausschließlich auf Tatsachen, vor allem auf die Geistesverleihung: so bei Cornelius (Apg 10, 36 f. 47; 11, 15—19), so in Antiochien (Apg 15, 7. 11. 14 ff). Daß das Heil allgemein sei, geht nicht über den jüdischen „Universalismus" hinaus (Apg 2, 21. 39; 3, 26). Die Berufung auf das (prophetische) Wort erfolgt erst, nachdem das Wort durch die Tatsachen in Erinnerung gebracht, d. h. verständlich

gemacht wurde. Selbst Gal 1, 16 besagt nur, daß der Heidenapostel damals sich dessen bewußt war, wofür ihn der Herr bei Damaskus berufen hatte, als er diese Worte schrieb. (Dagegen besagt Apg 13, 37 und 26, 17 zunächst anscheinend doch einen formalen Auftrag Gottes zur Heidenmission; aber C. zitiert die erste Stelle nur zum Beweis für seine Ansicht, nämlich: Erst nach und nach wurde sich der Heidenapostel seiner Sendung zu den Heiden bewußt, als er den schlechten Willen der Juden feststellen mußte, endgültig erst durch eine Vision im Tempel, Apg 22, 17 ff (119). Daraus folgert C.: Entscheidend für das Bewußtsein des Universalismus ist also das vom Hl. Geist durchseelte Leben der Kirche. Die Katholizität der Kirche ist „die dynamische* Universalität der Einheitsprinzipien der Kirche" (121), also die Kräfte, durch die alle Werte, die irgendwo in der Welt vorhanden sind, in Christus zur Einheit gebracht werden sollen. Demnach „le Christ ne sera complet que quand il se sera ... incorporé tout l'homme en chacun de nous, toute valeur d'humanité éparse et multipliée dans le monde" § 122). Uns können solche Worte noch gegenwärtig fremd vorkommen. Auch die Urkirche wurde sich der Berufung der Heiden erst bewußt durch den Erfolg des Evangeliums bei denselben. — Denkt man diese Gedanken zu Ende, so kommt man zu einer sehr weiten Auffassung von der Offenbarung durch den Hl. Geist, auch wenn man die Offenbarung durch das beseelte Leben der Kirche einschränkt auf die apostolische Zeit. Das scheint u. E. grundsätzlich über die Ansicht Newmans hinauszugehen, daß die Primatstellen Verheißungen waren, die erst so richtig geklärt werden sollten durch die Wirklichkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts. *Schl.*

M. J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Église et des ses sacrements.* Introduction, traduction, notes et appendices par Augustin Kerkvoorde (Unam Sanctam 15). 8° (188 S.) Paris 1946, Editions du Cerf. — Nach einer kurzen, soliden Einführung in die Zeit Scheebens und sein Werden als Theologe werden die einschlägigen Partien (hauptsächlich aus den „Mysterien des Christentums") geboten, vermehrt durch die Auseinandersetzung mit A. Stolz. Daß man die Mühe dieser Übersetzung auf sich genommen hat, ist selbst ein Erweis der „Una Sancta". *Schl.*

HUGO RAHNER, *Mater Ecclesia.* Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur. Übertragen und eingeleitet. gr. 8° (149 S., 5 Tafeln) Einsiedeln-Köln o. J. (1944) Benziger. — Als Einführung in das übernatürliche Sein und Tun der Kirche gibt es kaum etwas Packenderes als diese alten „Hymnen an die Kirche", in sorgfältiger Auswahl nach ihrem Inhalt geordnet mit der Dreiteilung: Mutter der Lebendigen, Kirche der Schmerzen, Ewige Königin. Sie werden in einer Sprache geboten, der man die fast wortgetreue Übersetzung wirklich nicht anmerkt. Liest man noch die gehaltvolle Ein-

* Sperrung von uns.

leitung und die Bilderklärungen, möchte man mit Wehmut feststellen, daß die sieghaft-triumphale und dabei so innige Andachtshaltung des ersten Jahrtausends beinahe verloren gegangen ist, obwohl das zweite Jahrtausend mit seiner Liebe und Andacht zu dem auf Erden lebenden und leidenden Heiland und seinem Willen zur Nachfolge Christi sie nur ergänzen und nicht verdrängen wollte. Hoffen wir, daß diese „Feiertagslektüre" diese altchristliche Haltung verlebendigen hilft. *Schl.*

HUGO RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit.* Dokumente über Kirche und Staat im frühen Christentum. Übertragen und eingeleitet (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde III). 8° (378 S.) Einsiedeln-Köln 1943, Benziger. — Solange die Menschen der Kirche und des Staates unter dem Gesetz der Sünde stehen, können beide sich nicht in ihrer reinen Idealform verwirklichen. „Herzliches" Einvernehmen in „Konkordaten" kann die jeweils unvermeidlichen Spannungen mildern; sie werden aber zum tragischen Konflikt, wenn der Staat glaubt, zur Selbsterhaltung der religiösen Einheit zu bedürfen und darum berufen zu sein, auch auf religiösem Gebiet selbstherrlich zu regieren. Das wird ersichtlich aus der Auswahl der hier gebotenen (fast ausschließlich kirchlichen) Dokumente, von I Clemens angefangen bis zum Vorabend der Trennung zwischen Ost und West. Die flüssig übersetzten Dokumente sind so ausgewählt, daß das Prinzipielle der Auseinandersetzung besonders hervortritt. Die verbindende Einleitung skizziert auch die allgemeine geschichtliche Lage. *Schl.*

Die Kirche Christi. Grundfragen der Menschenbildung und Weltgestaltung. Herausgegeben von Otto Iserland. 8° (295 S.) Einsiedeln-Köln o. J., Benziger. — Um religiösen Menschen das Wesen der kath. Kirche leichter und tiefer verständlich zu machen, hat I. diesen Sammelband herausgegeben. Der grundlegende Beitrag stammt von M.-J. Congar: „Der mystische Leib Christi und seine sichtbaren Manifestationen": er ist geschrieben im Anschluß an sein vielbeachtetes Buch: „Chrétiens desunis. Principes d'un Oecuménisme catholique". Es folgen die wirklich in die Tiefe gehenden Aufsätze über den Menschen in der Kultgemeinschaft der Kirche (von A. Vonier und A. Robeyns) und zwei weitere über die Wahrung und Erhöhung der natürlichen Ordnung durch die Kirche: der von G. Vann über Natur und Gnade mehr polemisch gehalten (sich mit R. Niebuhr auseinandersetzend); die geistreichen — und zum Teil u. E. mit einem Fragezeichen versehbaren — Ausführungen von C. Weier über Person und Gemeinschaft setzen allerdings größere Vertrautheit mit scholastischem Denken voraus. Die letzten zwei Aufsätze bezeichnen allgemein katholische Ansichten konsequent als thomistisch. *Schl.*

YVES DE MONTCHEUIL, *L'Eglise et le Monde actuel.* 12° (189 S.) Paris 1945, Editions du Témoignage chrétien. — Das Büchlein enthält fünfzehn geistreiche und zugleich solide Konferenzen über das Verhältnis der Kirche zur Zivilisation, zur Sozialen Frage, zur Gemeinschaft, zum Staat, zur Politik und zur politischen Gewalt. *Schl.*

ALFRED DÖBLIN, *Der unsterbliche Mensch.* Ein Religionsgespräch. 8° (280 S.) Freiburg 1947, Alber. — Eine Apologetik für gebildete Gottsucher in Form eines Zwiegespräches, recht flüssig geschrieben. Ihr Inhalt ist: Nur Christus ist die Lösung der nun einmal bestehenden Probleme. Originell ist die Weise, wie vom Standpunkt des technischen Menschen der Gegenwart aus die Wege zur Erkenntnis Gottes entwickelt werden. *Schl.*

JOSÉ JIMÉNES FAJARDO, *La esencia del pecado venial* en la segunda edad de oro de la teologia escolástica. 8° (167 S.) Granada 1944, Facultad teológica de la Compañia de Jesús. — Die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts haben sich mit dem Problem der läßlichen Sünde und den großen Schwierigkeiten desselben sehr eingehend beschäftigt. F. zählt im ersten Teil seiner vortrefflichen Doktordissertation die verschiedenen Definitionen auf, welche sich bei den genannten Theologen finden. Sie bezeichnen die läßliche Sünde als einen moralisch ungeordneten Akt ohne Abwendung von Gott, als einen Akt *praeter finem, praeter caritatem, praeter legem* oder als eine *offensa legis.* Letztlich drücken sie alle dasselbe aus. Nur Scotus mit seiner Schule weicht von der allgemeinen Auffassung ab, wenn er die läßliche Sünde als einen Akt *contra consilium* bezeichnet. Interessanter ist der zweite Teil der Schrift, das „metaphysische Problem". Hier handelt es sich um die Frage, wie eine läßliche Sünde überhaupt möglich ist. Wenn das aristotelisch-thomistische Prinzip wahr ist, daß jede Willenshandlung auf ein letztes Ziel hingeordnet sein muß und dies nur eines sein kann, dann muß das letzte Ziel der läßlichen Sünde entweder Gott oder ein Geschöpf sein. Im ersten Fall ist sie ein guter Akt, im zweiten eine Todsünde. Eine läßliche Sünde ist dann unmöglich. Die Theologen haben sich alle Mühe gegeben, einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit zu finden. Einige sagen, das letzte Ziel der läßlichen Sünde sei weder Gott noch ein Geschöpf, sondern nur die Glückseligkeit im allgemeinen. Die Jesuitentheologen vertreten die Ansicht, das letzte Ziel sei das Geschöpf, aber nicht als *finis agentis*, sondern nur als *finis operis* oder *negativus.* Die Thomisten machen den unmöglichen Versuch, Gott als letztes Ziel zu erklären, indem sie sich auf den Satz des hl. Thomas berufen: *Quod amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Die Skotisten endlich leugnen das Prinzip, daß jeder Willensakt auf ein letztes Ziel hingerichtet sein müsse. F. unterzieht alle diese Ansichten einer treffenden Kritik und kommt zu folgendem Endresultat: Die läßliche Sünde ist ein Akt, in welchem der Wille einem geschaffenen Gut anhängt ohne die Möglichkeit, dieses Gut auf ein letztes Ziel, sei es gut oder schlecht, hinzuordnen. Die Arbeit verdient volle Anerkennung.
J. Stufler S. J.

Sources chrétiennes. Collection dirigée par H. de Lubac S. J. et J. Daniélou S. J. Paris 1941 ff. Editions du Cerf. 8° — 1) *Grégoire de Nysse*, Vie de Moïse (Einführung und Übersetzung von J. Daniélou). 1941 (vergriffen, Neuausgabe bald zu erwarten). — 2) *Clément*

d'Alexandrie, Protreptique (von Cl. Mondésert). 1941 (vergriffen, Neuausgabe mit Beigabe des griechischen Textes in Vorbereitung). — 3) *Athénagore*, Supplique au sujet des Chrétiens (von G. Bardy). 1943. — 4) *Nicolas Cabasilas*, Explication de la divine Liturgie (von S. Salaville). 1943. — 5) *Diadoque de Photicé*, Cent chapitres sur la perfection spirituelle (von E. des Places). 1943. — 6) *Grégoire de Nysse*, La création de l'homme (von J. Laplace u. J. Daniélou). 1943. — 7) *Origène*, Homélies sur la Genèse (von H. de Lubac u. L. Doutreleau). 1944. — 8) *Nicétas Stéthatos*, Le Paradis spirituel (von M. Chalendard). 1946. — 9) *Maxime le Confesseur*, Centuries sur la charité (von J. Pegon). 1946. — 10) *Ignace d'Antioche*, Lettres (mit griechischem Text. Von Th. Camelot). 1946. — 11) *Hippolyte de Rome*, La Tradition apostolique (mit lateinischem Text. Von B. Botte). 1946. — 12) *Jean Moschus*, Le pré spirituel (von M. J. Rouet de Journel). 1946. — 13) *Jean Chrysostome*, Lettres à Olympias (mit griechischem Text. Von A. M. Malingrey). 1947. — 14) *Hippolyte de Rome*, Commentaire sur Daniel (mit den griechischen Textfragmenten. Von G. Bardy u. M. Lefèvre). 1947. — 15) *Athanase d'Alexandrie*, Lettres à Sérapion (von J. Lebon). 1947. — Das rege theologische Leben, das sich seit etwa einem Jahrzehnt in Frankreich entfaltet, trägt ein eindeutig patristisches Gepräge. Man hat diese Bewegung abträglich „Nouvelle Théologie" genannt und es entspann sich darüber im letzten Jahr eine heftige Kontroverse (über die wir noch eingehend berichten werden), ob nicht mit dieser starken Betonung der patristischen Tradition ein Übersehen und gar ein bewußtes Ausschalten der scholastisch-spekulativen Theologie gegeben sei. Es sei gleich hier gesagt: nichts liegt der neuen französischen Theologie ferner — aber sie läßt es sich auch nicht nehmen, zunächst einmal die halb vergessenen Schätze der Vätertheologie wieder zugänglich zu machen und von da aus die denkerische Bewegung zu befruchten; und eben dies ist der Sinn und die Aufgabe der neuen Quellensammlung, der „Sources chrétiennes", die in Frankreich bereits ein Begriff sind und einen höchst anregenden Einfluß ausüben. Es wird daher gut sein, diese Sammlung auch der deutsch sprechenden Theologie vorzustellen — hier zunächst mehr im allgemeinen; die Besprechung der gewichtigeren oder der umstrittenen Bände mag dann getrennt erfolgen. Wir im deutschsprachigen Raum besitzen unseren unentbehrlichen „Kösel" — aber schon der erste Blick auf die Liste der „Sources" zeigt, daß es sich hier um ein anderes Auswahlprinzip handelt als in unserer sonst viel umfangreicheren Übersetzungsreihe der Vätertexte. Zwar sind eine Anzahl der in den „Sources" aufgenommenen Werke auch bei Kösel auf deutsch herausgegeben: so der Protreptikos des Clemens (BKV², II. Serie, Bd. 8/9), Die Bittschrift des Athenagoras (BKV² 12, S. 259—325), Die Briefe des Ignatius von Antiochien (BKV² 35, S. 107—156), Die Briefe an Serapion des Athanasius (BKV² 13, S. 389—497). Aber die übrigen Texte sind alle zum ersten Mal aus der Vergessenheit des eben doch ungelesenen Urtextes ans Licht gehoben. Man sieht sodann auf den ersten Blick: die „Sources"

beschränken sich zunächst durchaus auf griechische Werke — sicher mit der Absicht, die in unserem westlichen Theologisieren fast abgesunkenen Kategorien einer pneumatischen Christologie und Exegese wieder lebendig zu machen — und wer wollte da einen Vorwurf erheben? Für den Kenner der theologiegeschichtlichen Verbindungen werden so die Möglichkeiten gegeben, die Zusammenhänge aufzuzeigen: etwa zwischen den für alle kommenden Zeiten so einflußreichen Genesishomilien des Origenes und der Anthropologie des Gregor von Nyssa im Traktat über die „Schöpfung des Menschen", oder zwischen der in ihrem Einfluß nicht überschätzbaren Centurie des Diadochus und der Mystik des Maximus, bis zu den Byzantinern Niketas und Cabasilas. Es ist ein besonderes Verdienst der herausgebenden Leitung, daß sie auch die byzantinische Theologie mit einbezog, und für die erstmalige Herausgabe der bisher ungedruckten Abhandlung des Niketas über „Das geistliche Paradies" ist man besonders dankbar. Es wird an der Auswahl deutlich, daß es sich hier um ein lebhaftes Interesse an einer (richtig verstandenen) „existenziellen" Theologie handelt, um das Anliegen einer theologisch unterbauten Aszese oder umgekehrt um eine nur von dem aszetisch gereinigten Geist erfaßbare Theologie. Hierin liegt indessen auch der Fragepunkt, an dem eine Kritik einsetzen kann. Soll die Sammlung in erster Linie dem studierenden Theologen dienen? Dann hätte zunächst die Frage nach der Beigabe des griechischen Urtextes einheitlicher gelöst werden müssen und manches Werk wäre dann weniger bedeutsam als andere, die nicht (oder noch nicht) aufgenommen sind. Oder wird die Sammlung in erster Linie dem aszetisch-theologisch aufgeschlossenen Laien in die Hände gelegt? Dann wären wiederum die bei einigen Bänden mitgegebenen griechischen Urtexte eher überflüssig, dann sind auch Werke wie etwa die schwierigen Serapionbriefe des Athanasius oder selbst die Apostolische Tradition des Hippolyt weniger am Platze, und der Kreis, der sich etwa für die liturgische Hermeneia des Cabasilas interessiert, dürfte selbst in Frankreich nicht groß sein. Aber vielleicht wollte man beide Zielsetzungen vereinen — gehören ja doch (soll man sagen: leider?) auch unsere heranwachsenden Theologen immer mehr zu denen, die solche Quellen im Urtext nicht mehr lesen können und wollen, und umgekehrt: sind ja glücklicherweise auch unter den Laien immer weitere Kreise, die ernsthaft aus den unversieglichen Quellen der alten Kirche zu schöpfen wünschen. So kann man, aufs ganze gesehen, die Auswahl und die Vorlage dieser griechisch-byzantinischen Texte nur begrüßen und ihr ein gedeihliches Fortschreiten wünschen. *Hugo Rahner S. J.*

WILHELM DIETSCHE, *Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision.* Untersuchungen zur Urheberschaft des sogenannten Anecdoton von Amelli. 8° (110 S.) Freiburg i. Br. 1942 (als Manuskript gedruckt). — Kurz nach der hier (ZkTh 65 [1941] 111 f) besprochenen Forschung von A. Ginthör über die sieben pseudoathanasianischen Dialoge (De Trinitate und Contra

Macedonianos), die mit beachtlichen Gründen dem blinden Didymus von Alexandrien als Eigentum zugeschrieben wurden, erschien die Arbeit von Dietsche. Sie steht im gleichen Dienst: aus der Masse der anonymen oder falsch zugeteilten Traktate des 4. Jh. einiges von den Werken des großen Didymus zu retten, von denen der antiorigenistische Sturm so Unersetzliches zerstört hat. Hier geht es um den von Amelli (1901) zum ersten Mal herausgegebenen Traktat über die Engelvision des 6. Isaiaskapitels. Er ist nur lateinisch erhalten, und G. Morin hat nachweisen wollen, daß er ein exegetischer Vortrag des Hieronymus sei. Inhaltlich ist der Traktat „eine Quellenschrift ersten Ranges für die Engellehre der Väterzeit" (S. 12), ein dogmatisch spekulatives Meisterwerkchen, das schon darum auf keinen Fall dem Hieronymus zu eigen gehören kann, wie die Arbeit gut zeigt. Auch Theophilus von Alexandrien kommt kaum als Verfasser in Frage. Aus einer Reihe von stilistischen und inhaltlichen Vergleichen (in ähnlicher Methode wie bei Ginthör) gelangt D. zu dem Ergebnis, der Traktat sei in seiner Grundschrift von Didymus, also griechisch geschrieben. Hieronymus habe ihn dann, vielleicht auf Drängen des Theophilus, mitten in den origenistischen Wirren übersetzt und aus eigenem die Invektiven gegen Origenes eingefügt, zu denen der vornehme Didymus, trotz seiner im Alter immer klarer werdenden dogmatischen Distanz von Origenes, nicht fähig gewesen wäre. — Das Ergebnis der Arbeit hat uns, ähnlich wie einst bei Ginthör, nicht ganz davon überzeugen können, daß der Traktat von Didymus stammt. Vielleicht war es aus rein technischen Gründen nicht möglich, den Nachweis auf breitere Basis zu stellen. Man hat aber den deutlichen Eindruck, daß die Forschung hier auf dem rechten Weg ist: das Ziel jedenfalls, uns das dogmatisch so bedeutsame Schrifttum des blinden Didymus kritisch gesichtet wiederzuschenken, ist jeder Mühe wert.

R.

GIUSEPPE MESSINA S. J., *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia antica* (Collana di Studi Storico-Religiosi 1). gr. 8° (XVI und 261 S.; 2 Farb- und 19 Schwarztafeln) Rom 1947, Nicolà Ruffolo. — Dieses neueste Werk eines Meisters auf dem Gebiet der fernöstlichen Religionsgeschichte zeigt alle Vorzüge der Untersuchungen, die er uns bereits geschenkt hat über den „Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion" (Rom 1930) und die persische religiöse Lyrik (Rom 1938). Seine Forschung beruht auf genauer Kenntnis der uns für gewöhnlich unzugänglichen Quellen aus dem iranischen Schrifttum, und verwendet mit dem Geschick des Kenners die in allen Kultursprachen erschienene Teilforschung, deren Ergebnisse nun, höchst dankenswert zusammengefaßt, der kirchengeschichtlichen Beurteilung und Einfügung bereitgestellt werden. Nach einer Einführung in die mehr geographiegeschichtlichen Probleme der uralten Beziehungen zwischen Turkestan, China und dem römischen Westen, die sich auf den Seidenstraßen und zum Meer anknüpften (S. 1—31), folgt eine Darstellung der wissenschaftlichen Bemühungen bis auf unsere Zeit, diese

Beziehungen aufzudecken, die bis zu der berühmten Entdeckung der mit 15000 Manuskripten angefüllten Höhle von Tun-kuang führten (Tafel 1). Auf diesen Kulturwegen bahnte sich nun auch das Christentum, ausgehend von der syro-persischen Kirche samt ihrem Nestorianismus, den Weg bis China — die Stele von Si-ngan-fu (781 errichtet) ist dafür das bekannteste Zeugnis (Tafel 9). So bildet den Hauptteil dieses Buches die Darstellung dieser Missionsbewegung in [illegible]erste Asien und bis ins Herz von China (S. 35—175). Ihre Urgesch[illegible] bis zur Abtrennung durch den islamischen Einfall, die Fülle von christlichen Zeugnissen (so auf Tafel 10 ein christlicher Sarkophag und eine Grabschrift aus China, auf Tafel 11 die christliche Malerei von Chocio, S. 76 der Hymnus auf die Dreifaltigkeit aus der Rotuli-Höhle von Tunkuang), die Missionsmethode und Akkomodation dieser christlichen Bewegung (S. 96—120) und ihr langsames Absterben, all das ist von höchstem Interesse und erschließt uns ganz neue Sichten. Ein neues Kapitel beginnt seit dem ungeheuren Sturm der Mongolen, die China besetzen und bis an die Tore Deutschlands branden: jetzt setzt seit Papst Innonzenz IV. (1243—54) der von den neuen Orden getragene Versuch ein, über den Islam hinweg mit den Mongolen in missionarische Beziehungen zu treten (S. 121—152), wobei der Blick vor allem auf die päpstlichen Bemühungen um die fernöstlichen Völker geht (S. 153—175). Von den beiden kürzeren Endkapiteln über Buddhismus und Manichäismus ist vor allem das letztere (S. 219—249) von Bedeutung, weil wir aus ihm, wiederum unterstützt durch die neuen Funde manichäischer Schriften aus Turfan, besser erkennen, auf welchen Wegen und Weisen diese Form persisch-christlicher Religionsmischung bis in den Westen drang. Des Augustinus Mitteilungen werden durch diese Funde und Forschungen bestätigt und bereichert. — M. hat uns mit seinem genau gearbeiteten und reich bebilderten Buch eine zuverlässige Führung und eine höchst dankenswerte Zusammenfassung aller Ergebnisse für ein Gebiet geschenkt, das naturgemäß nur von einer kleinen Schar von Fachkennern erforscht wird.

R.

ANSELM SPARBER O. S. A., *Vita beati Hartmanni Episcopi Brixinensis* (1140—1164). Einleitung und Ausgabe. gr. 8° (65 S.; 3 Schrifttafeln) Brixen 1937 (Weger; als Manuskript gedruckt). — Trotzdem sie schon zehn Jahre alt ist, müssen wir diese höchst verdienstvolle kritische Ausgabe der Vita des Brixener Bischofs Hartmann hier anzeigen, denn durch die Ungunst der vergangenen Jahre ist sie nicht nach Gebühr bekannt geworden. Der Hauptwert der Ausgabe liegt in der Vermehrung der handschriftlichen Grundlage für eine erstmals wirklich kritische Ausgabe, über den von Zeißberg 1878 festgestellten Bestand hinaus. Der Geschichtsforscher kann nun diese für die Tirolische, aber auch für die weitere Reichsgeschichte nicht unwichtige Lebensgeschichte des seligen Hartmann in einem einwandfreien Text benützen und auswerten. Die Vita ist nach Sparbers abgewogenen Forschungen wohl sicher unter dem Bischof Konrad von Rodank (gest.

1216) verfaßt worden, vielleicht vom Propst Hermann von Neustift; jedenfalls stammt sie nicht (wie man früher annahm) aus Klosterneuburg. *R.*

ADOLF HERTE, *Das katholische Lutherbild im Banne der Lutherkommentare des Cochläus.* 3 Bände: 1. Band: Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Inland und Ausland; 2. Band: Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit. Deutschland; 3. Band: Von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit. Außerdeutsche Länder, besonders Frankreich und Italien. 8° (332, 369, 305 S.) Münster 1943, Aschendorff. — H. macht es sich in diesen drei gewichtigen Bänden zur Aufgabe, dem Einfluß des ersten Lutherbiographen auf katholischer Seite, Cochläus, nachzugehen, den dieser im Laufe der Jahrhunderte auf die späteren katholischen Schriftsteller ausgeübt hat. Dabei gelangt er zur verblüffenden Feststellung, daß schlechthin alle katholischen Werke über Luther und sein Werk auf jenen Mann zurückgehen, der wahrhaftig nicht *sine ira et studio* Geschichte schrieb, sondern dem größten Gegner der katholischen Kirche in Deutschland auch literarisch Abbruch tun wollte, soweit dies mit der Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit des Schriftstellers und Biographen eben noch möglich war. So war es kein Wunder, daß sich — neben kleineren objektiven Versehen und Unkorrektheiten — vor allem die ganze aufgeregte Atmosphäre der kampfdurchtobten Zeit im Werke des Cochläus widerspiegelt, der dann aber auch durch tendenziös ausgewählte Abschnitte aus den Lutherschriften dessen Bild objektiv entstellt und verzerrt. Wir sind H. für sein wahrhaft enzyklopädisches Werk, in dem er mehr als 500 katholische Autoren auf ihre Abhängigkeit von Cochläus hin untersucht hat, aufrichtig dankbar und können nur wünschen, daß die Erwartung des Verf. in Erfüllung gehen und die Gegenseite sich zum gleichen Schritte entschließen wird: „Auf protestantischer Seite müßte dann aber zur Erweiterung des Gesichtskreises und zur Herstellung des Gleichgewichtes auf diesem Forschungsfelde ein Gegenstück zu unserer Arbeit erstehen. Darin wäre ein umfassender Durchblick zu geben durch die verheerenden Wirkungen, die die erste protestantische Kirchengeschichte, die von Haß gegen das Papsttum verzerrten Magdeburger Zenturien, mit ihren so ungemein häufig wiederkehrenden Verdikten gegen die katholische Kirche hervorgerufen hat. Erst dadurch würden wir ein vollständiges Bild gewinnen von der so maßlosen Leidenschaftlichkeit und gegenseitigen Verbitterung, mit der jahrhundertelang hüben und drüben im Konfessionskampf gestritten wurde. Das Schuldbekenntnis auf unserer Seite über Versündigungen am Rufe des Reformators würde unzulänglich sein, wenn es nicht sein Echo fände in einem der Gegenseite über Ungerechtigkeit und Unbilligkeit der katholischen Kirche gegenüber, wie sie seit der Mitte des 16. Jahrhunderts auf Grund landläufig gewordener Verdammungssprüche fast immer wieder in die Erscheinung getreten ist." (1. Band, Einführung S. XXII/III.)

Ferdinand Maaß S. J.

— PETER R. BIASIOTTO O. F. M., *History of the Development of Devotion to the Holy Name.* With a Supplement. (Dissertation.) 8° (XIV u. 188 S.) New York 1943, St. Bonaventure College and Seminary. — Wer es unternimmt, die Geschichte einer „Andacht" zu schreiben, muß sich ausweisen durch eine so gründliche Kenntnis der Quellen, daß er imstande ist, die Geschichte von etwas zumeist Ungesagtem, Unliterarischem, hinter den sprechenden Quellentexten Liegendem zu erfassen. Der Verf. dieser Arbeit hat das Verdienst, in zwei Punkten die Geschichte der Andacht zum heiligen Namen Jesu gefördert zu haben: durch das Kapitel über die Andacht im England des 12. u. 13. Jh. (S. 35—58) und durch die Untersuchung über Bernardin von Siena als den klassischen Vertreter der Andacht im 15. Jh. (S. 69—112). Was er indessen über die altchristliche „Andacht" zum Namen Jesu vorbringt, wäre besser alles weggeblieben: das ist zu dürftig und ermangelt jedes Sinns für den Unterschied zwischen antiker und mittelalterlicher Frömmigkeit. Viel förderlicher wäre es gewesen, z. B. die nur eben angedeuteten Meinungen der Urkirche über die dämonenabwehrende Wirkung des Namens Jesus genau und quellenkritisch vorzulegen; oder die auffallende Liebe des Origenes zum Namen Jesus zu untersuchen; oder (und eben dies wäre eine auch für die Entstehung der mittelalterlichen Frömmigkeit wichtige Untersuchung gewesen) die altchristliche Zahlenmystik von IHS zu erforschen (IH = 18), wie sie schon im Barnabasbrief (IX, 8) als uraltes Gut belegt ist und immer wieder aufscheint, bei Clemens und Origenes, bei Ambrosius und Paulin von Nola, bei Augustinus und mit Vorliebe bei den karolingischen Theologen, bis hinauf zu Rupert von Deutz (vgl. z. B. PL 167, 380 f). Von all dem hören wir in dieser Arbeit nichts. Von der Legende, es habe sich im Herzen des Märtyrers Ignatius das goldene Monogramm IHS gefunden, nimmt der Verf. an, sie beruhe „klar auf realen Tatsachen" (S. 15): er scheint in der Tat das Martyrium Colbertinum als Quelle anzuerkennen! So kann man keine Geschichte einer „Andacht" schreiben. Die böseste Folge dieser Methode ist daher der Mangel an jeglichem Versuch, das Werden dieser typisch mittelalterlichen Devotion in einem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang aufzuweisen. Hier wäre noch alles zu tun. — Im Literaturverzeichnis vermisse ich die recht wichtige Arbeit von Th. Dombart, Das Monogramm IHS (Die christliche Kunst 11 [1914] S. 257—268) mit ihrem reichen Bildmaterial. — Für die allzu ungenaue Geschichte der Förderung, die die Andacht zum Namen IHS durch die Gesellschaft Jesu erfahren hat, wäre wichtig gewesen die Abhandlung „Del nombre de Jesús y sellos de San Ignacio": Cartas de S. Ignacio de Loyola I, Madrid 1874, S. 461 ff.

H. Rahner S. J.

BÜCHEREINLAUF

Bücher, die dem Rahmen der ZkTh entsprechen, werden in einem der nächsten Hefte besprochen. — Bereits besprochene Bücher sind in dieses Verzeichnis nicht mehr aufgenommen.

Alszeghy Z., S. J. Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura (Analecta Gregoriana 38). 8° (300 S.) Romae 1946, Universitas Gregoriana.

Athanase d'Alexandrie, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit. Introduction et traduction de *J. Lebon*. (Sources chrétiennes.) 8° (211 S.) Paris 1947, Editions du Cerf. Fr 250.—

Balmer-Basilius H. R., Die Friedensaufgabe des Abendlandes. 8° (53 S.) Wien 1947, Herder. S 3.60

Balthasar H. U. v., Wahrheit. Ein Versuch. I: Wahrheit der Welt. 8° (312 S.) Einsiedeln 1947. Benziger. Fr 9.—, geb. Fr 12.—

Beà A., S. J., Le nouveau Psautier latin. Éclaircissements sur l'origine et l'esprit de la traduction. 8° (209 S.) Paris 1947, Desclée de Brouwer. Fr 54.—

Bernhart J., Der stumme Jubel. Ein mystischer Chor. 2. Aufl. 8° (364 S.) Graz 1947, Pustet.

dal Bianco P., Willensfreiheit als naturwissenschaftliches Problem (Sammlung Medizin—Philosophie—Theologie 4). 8° (19 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 2.—

v. Brandenstein B., Der Mensch und seine Stellung im All. Philosophische Anthropologie. 8° (605 S.) Einsiedeln-Köln 1947, Benziger. Fr 19.—, geb. Fr 24.—

Decout A., S. J., L'acte de foi. Ses éléments logiques, ses éléments psychologiques. 8° (259 S.) Paris 1946, Beauchesne.

Dempf A., Die Krisis des Fortschrittglaubens. Aphorismen zur geistigen Lage. 8° (36 S.) Wien 1947, Herder. S 3.—, sFr 1.80

— —, Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß. 8° (347 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 46.80, sFr 18.—

Dix G., The shape of the liturgy. 2. ed. 8° (XIX u. 764 S.) Westminster 1945, Dacre Press. Geb. Sh 45.—

Fiedler E., In jener Zeit ... Wege ins unbekannte Evangelium. 2. Aufl. 8° (329 S.) Graz 1947, Pustet. S 15.—

Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus. Jahrbuch der Wiener Kathol. Akademie. Hrsg. von *Jos. Kisser*. 8° (306 S.) Wien 1947, Herder. S 25.50, sFr 14.80.

Gloria Dei, Christliche Zeitenwende. Zeitschrift für Theologie und Geistesleben. 1 (1947) Heft 3. 8° (90 S.) Graz, Styria. Einzelheft S 4.80

Der Große Entschluß, Monatsschrift für aktives Christentum. Hrsg. *Georg Bichlmair S. J.* 2 (1947) Heft 7. 4° (24 S.) Wien, Herder. S 2.80

Grünewald E., Flucht in die Krankheit ? (Sammlung Medizin—Philosophie—Theologie 5) 8° (34 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 3.—

Hippolyte de Rome, La tradition apostolique. Texte latin, introduction, traduction et notes par *B. Botte*. (Sources chrétiennes.) 8° (84 S.) Paris 1946, Les Editions du Cerf. Fr 70.—

Hippolyte, Commentaire sur Daniel. Introduction de *G. Bardy*. Texte établi et traduit par *M. Lefèvre*. (Sources chrétiennes.) 8° (403 S.) Paris 1947, Éditions du Cerf. Fr 450.—

Huber-Kammelberger, Der Weg des Lebens im Kirchenjahr. Heiligenfeste: Feste des August. 12° (304, 63 S.) Linz 1947, Kathol. Schriftenmission. S 6.—, geb. S 8.—

— —, Der Weg des Lebens im Kirchenjahr. Bewährungsweg. 12° (381, 63, 31 S.) Linz 1946, Kathol. Schriftenmission. S 7.—, geb. S 10.—

Jamoulle E., L'unité sacrificielle de la Cène, la croix et l'autel au concile de Trente. (Extrait des Ephémerides theol. Lovan. 8° (69 S.) Bruges 1946, Beyaert.

Jean Chrysostome, Lettres à Olympias. Introduction et traduction de *Anne-Marie Malingrey*. (Sources chrétiennes.) 8° (227 S.) Paris 1947. Editions du Cerf. Fr 280.—

Koppers W., La religione dell'uomo primitivo. Trad. da *E. Rosatti*. 8° (155 S.) Milano 1947, Vita e Pensiero. L 200.—

Labourdette M., Nicolas M.-J., Bruckberger R.-L., Dialogue théologique. Pièces du débat entre „La Revue Théologique" d'une part et les RR. PP. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S. J., d'autre part. 8° (151 S.) Saint Maximin, Var 1947, Les Arcades.

Manser G. M., O. P., Angewandtes Naturrecht (Thomistische Studien 3). 8° (174 S.) Freiburg/Schweiz 1947. sFr 5.—

Mayer J. E., Begegnung mit Christus. Aus der Hl. Schrift dargestellt. 8° (182 S.) Graz-Wien 1947, Styria. S 10.50

Mélanges Auguste Pelzer. Études d'histoire litteraire et doctrinale de la scolastique médiévale offertes à Msgr. A. Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. (Université de Louvain. Recueil de Travaux d'histoire et de philologie 3me. série, 26.) 8° (XIX, 662 S.) Louvain 1947, Bibliothèque de l'Université.

Monachino V., S. J., La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV (Analecta Gregoriana 41). 8° (XIX u. 441 S.) Roma 1947, Università Gregoriana.

Morr J. — Markar-Markaroff N., Die Verwaltung des hl. Ehesakramentes. Für die Praxis zusammengestellt. 8° (276 S.) Wien 1946, Herder S 8.40

Morr J. — Markar-Markaroff N. — Pospisil-Kaisersschert V., Ehenichtigkeitsgründe. Zusammengestellt von. 8° (106 S.) Prag 1945. In Kommission bei Herder, Wien. S 5.—

Moschus J., Le Pré spirituel. Introduction et traduction du *M.-J. Rouet de Journel*. (Sources chrétiennes.) 8° (297 S.) Paris 1946, Les Editions du Cerf. Fr 220.—

Nautin P., Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du Symbole. (Unam Sanctam 17.) 8° (68 S.) Paris 1947, Les Éditions du Cerf.

Neubauer V., Der Weg zur Persönlichkeit in der Psychologie und in der Psychiatrie (Sammlung Medizin—Philosophie—Theologie 6). 8° (26 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 3.60

Niemöller M., Zur gegenwärtigen Aufgabe der evangel. Christenheit. Predigt über 1 Jo 4, 9—14. (Worte zur Zeit 1.) 12° (32 S.) Salzburg 1947, Friedens-Verl. S —.60

Obersteiner J., Biblische Sinndeutung der Geschichte. 8° (184 S.) Graz 1946, Pustet. S 15.—

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde. Geleitet von *Leop. Schmidt*. N. S. Bd. 1 (1947). 8° (144 S., 12 Abb.) Wien 1947, Österr. Bundesverl. S 12.

Pfiffner E., Die Regel des hl. Benedikt übersetzt und kurz erklärt. 8° (181 S.) Einsiedeln 1947, Benziger. Fr 6.50, geb. Fr 8.80

Pfliegler M., Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. 6. Aufl. 8° (163 S.) Salzburg-Graz 1947. S 7.50

Religiöse Kleinschriften. Je 16° (24 S.) Wien 1946/47, Herder. Je S —.40. Reihe: Der religiöse Wert des AT: 1) *B. Probst*, Einführung in das AT; 2) *F. König*, Das AT und die altorientalischen Religionen; 3) *J. Hofbauer*, Paradies und Sündenfall; 4) *J. Obersteiner*, Das Messiasbild des AT; 5) *J. Gabriel*, Ist das AT Gottes Wort? — Reihe: Zeugnis im Wort: 1) *J. Sint*, Francisco de Xavier; 2) *E. Firkel*, Margareta M. Alacoque.

Rohracher H., Einführung in die Psychologie. Mit 51 Bildern. 8° (VIII u. 582 S.) Wien 1946, Urban u. Schwarzenberg. Geb. S 20.—

van Riet G., L'épistémologie thomiste (Bibliothèque philosophique de Louvain 3). Gr. 8° (VIII u. 672 S.) Louvain 1946, Institut Supérieur de Philos.

Rozycki I., Quaestio de natura et gratia seu reparabilitas omnium peccatorum in statu naturae purae. 8° (168 S.) Krakow 1946, Ksiegarnia Krakowska.

Scheeben M.-J., Le mystère de l'Eglise et de ses sacraments. Introduction, traduction, notes et appendices par *A. Kerkvoorde O. S. B.* (Unam Sanctam 15). 8° (188 S.) Paris 1946, Lel Editions du Cerf.

PAPIAS

Eine chronologische Studie

Von Engelbert Gutwenger S. J., Innsbruck

Im Dienst der Papiasfrage ist schon viel geschrieben worden. Fast dürfte es angemessen erscheinen, diesen Gegenstand ruhen zu lassen, bis neues Quellenmaterial ans Tageslicht gefördert wird. Leider läßt sich nichts darüber ausmachen, ob auch nur der Schimmer einer Aussicht besteht, daß die Zukunft uns neu entdeckte Handschriften bescheren wird, die der Klärung der Papiasfrage dienen können. Will man warten, so läuft man eben Gefahr, daß der heutige Stand des Problems bis zum jüngsten Tag unangetastet bleibt. Das Wort „Gefahr" wird hier mit Bedacht gebraucht. Es ist ja allbekannt, daß die radikale Kritik sich nicht nur der Evangelien bemächtigt und sie Prozeduren unterworfen hat, denen man die Werke der klassischen Schriftsteller niemals hätte aussetzen dürfen, wenn man das Gelächter und den schneidenden Spott der Welt vermeiden wollte. Auch die Schriftsteller der apostolischen und nachapostolischen Zeit wurden mit den Methoden der radikalen Kritik bearbeitet. Galt es doch, sie als Zeugen der urchristlichen Überlieferung so weit als möglich unschädlich zu machen. Auch Papias entging dem Schicksal nicht. Ganz abgesehen davon, daß man sich auf ihn berief, als man Matthäus zum Verfasser einer Spruchsammlung machte und die Schemen eines zweiten und dritten Johannes aus einem ephesinischen Grab beschwören wollte, — man suchte ihn selber so weit ins zweite Jahrhundert hineinzuzerren, daß er als unmittelbarer Zeuge der apostolischen Überlieferung seinen Wert verlor. Zur Beleuchtung dieser Feststellung mag es genügen, einige Gelehrte anzuführen. Ihre Ansicht läßt erkennen, wo heute der mathematische Punkt liegt, von dem aus man die Papiasfragmente in der Echtheitsfrage der Evangelien verwendet. Nach O. Bardenhewer wäre die Abfassungszeit der *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* zwischen 117 und 138 festzusetzen[1]. J. B. Lightfoot-J. R. Harmer schlagen die Jahre 130—140 vor[2]. Berthold Altaner, modernen Vorschlägen geneigt, gibt als ungefähre Abfassungszeit das Jahr 130 an[3]. Radikaler sind die Vorschläge Harnacks, der sich für die Jahre von 140—160 einsetzt[4]. Der ameri-

[1] O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur I, Freiburg 1913, S. 514.

[2] J. B. Lightfoot-J. R. Harmer, The Apostolic Fathers, London 1926, S. 514.

[3] B. Altaner, Patrologie, Freiburg 1938, S. 58.

[4] A. v. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur I, Leipzig 1897, S. 357.

kanische Kritiker J. B. Bacon folgt blindlings der Fährte des von ihm bewunderten Harnack[5]. Es sei aber nicht verschwiegen, daß es auch besonnene Stimmen gibt. In diesem Zusammenhang möge es genügen, Vernon Bartlet[6] und Paul Gaechter[7] anzuführen, die sich beide für das Jahr 110 entscheiden.

In einer geschichtlichen Studie, wie es die unsere ist, empfiehlt es sich, auf zwei Regeln besonders achtzugeben. Wir besitzen kein Dokument, das uns klipp und klar berichtet, in welchem Jahr Papias sein Werk erscheinen ließ. Wir sind deshalb darauf angewiesen, aus einer Reihe von Andeutungen Schlußfolgerungen zu ziehen, um das gesuchte Datum zu ermitteln. Im Verlauf der Untersuchung drängen sich verschiedene Erklärungsmöglichkeiten auf. Und es muß jeweils ein sorgfältiges Abwägen vorgenommen werden, um jene ausfindig zu machen, die mit größerer Wahrscheinlichkeit ausgestattet ist. Das ist die erste Regel, die zu beachten ist. Die zweite bezieht sich auf die Konvergenz der Wahrscheinlichkeiten. Das heißt: jenes Datum muß als das richtige angesehen werden, auf das die Wahrscheinlichkeiten hinweisen, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus und in Befolgung der ersten Regel erarbeitet wurden.

Im einzelnen ist zu sagen, daß uns Irenäus und Eusebius mit Andeutungen versehen, die dem Bezirk der äußeren Evidenz angehören, während der Beweis, der sich auf innere Evidenz stützt, selbstverständlich aus den Papiasfragmenten geschöpft werden muß. Dementsprechend soll sich diese Untersuchung an die erwähnte Reihenfolge halten.

I. Irenäus

Irenäus spricht in seinem Werk Adversus haereses wiederholt von Papias, gibt aber keinen unmittelbaren Aufschluß darüber, wann dieser Mann sich schriftstellerisch betätigt habe. Wir müssen darum die verstreuten Bemerkungen des Irenäus sammeln und analysieren, um womöglich ein Ergebnis zu erzielen, das im Rahmen eines Konvergenzbeweises seinen Dienst leisten kann.

Als Ausgangspunkt für unsere Überlegung nehmen wir Adv. haer. V, 33, 4: „Dies bezeugt auch Papias, ein Hörer des Johannes, ein Genosse Polykarps und ein Mann alter Zeit ..."[8]

---

[5] J. B. Bacon, Is Mark a Roman Gospel? Cambridge 1919, S. 7.

[6] V. Bartlet, Papias's „Exposition", its date and contents: Amicitiae Corolla, ed. H. G. Wood, London 1933, S. 22.

[7] P. Gaechter, Summa Introductionis in Novum Testamentum, Innsbruck 1938, S. 60.

[8] Irenäus, Adv. haer. V, 33, 4 (Harvey II, 418).

Der Text, dem der angeführte Satz entnommen ist, hat die bekannte Prophezeiung des chiliastischen Reiches zum Gegenstand. Einleitend hatte sich Irenäus auf das Zeugnis alter Gewährsmänner berufen und betont, sie hätten ihre Kenntnis von Johannes bezogen; Johannes wiederum habe die Prophezeiung als einen Ausspruch Christi hingestellt. Am Abschluß der Prophezeiung beruft sich Irenäus nochmals auf einen Gewährsmann, diesmal auf Papias, in dessen Werken sie zu lesen sei. Er nennt ihn einen Hörer des Johannes, einen Genossen Polykarps und, was für uns von besonderer Bedeutung ist, einen ἀρχαῖος ἀνήρ, einen Mann alter Zeit. Welche Nebenbedeutung man auch mit dem Ausdruck ἀρχαῖος ἀνήρ verknüpfen will, eins steht fest: die Lebenszeit des Papias kann sich nicht in die des Irenäus hineinerstreckt haben. Der Ausdruck ἀρχαῖος ἀνήρ klänge sonst im Mund des hl. Irenäus mindestens befremdlich[9]. Gelingt es uns, das Geburtsjahr des Irenäus annähernd festzustellen, so folgt, daß Papias zu jener Zeit nicht mehr unter den Lebenden weilen konnte. Freilich läßt sich in dieser chronologischen Frage nichts mit Sicherheit ausmachen; es handelt sich darum, wo die größere Wahrscheinlichkeit liegt. Tatsächlich gehen bezüglich des Geburtsjahres des hl. Irenäus die Ansichten stark auseinander. Irgendwie lassen sich alle um Zahn und Harnack gruppieren, von denen der erste das Jahr 115 angibt[10], während der zweite sich für 142 entscheidet[11].

Zur Bestimmung des Geburtsjahres lassen sich zwei Linien verfolgen, von denen die eine über Polykarp, die andere über den Apostel Johannes führt. Die erste Linie erhält ihr Licht vor allem durch Schriftstücke des hl. Irenäus, die entweder an Florinus gerichtet sind oder über ihn handeln.

Wir besitzen das bekannte griechische Fragment eines Briefes an Florinus, in dem Irenäus den Adressaten beim Andenken des ehrwürdigen Polykarp beschwört, von seiner verderblichen Lehre abzulassen. Da uns der Inhalt dieses Fragmentes des näheren beschäftigen wird, soll ein Teil des Wortlautes hier folgen:

„... Selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker haben niemals solche Lehren aufzustellen gewagt. Auch die vor uns lebenden Presbyter, die noch mit den Aposteln verkehrten, haben dir diese Lehren nicht überliefert. Denn als ich noch ein Knabe war, sah ich dich im unteren Asien bei Polykarp;

[9] Vgl. John Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911, S. 36, 1.

[10] Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur IV, Erlangen 1891, S. 282.

[11] Harnack, Die Chronologie II, 1, S. 329.

[12] Eusebius, Kirchengeschichte V, 20 (Schwartz S. 482, Z. 15). — Übers. von Phil. Haeuser, Des Eusebius Pamphili Bischofs von Cäsarea Kirchengeschichte, München 1932, S. 248 f.

du hattest eine glänzende Stellung am kaiserlichen Hofe und suchtest die Gunst Polykarps zu erwerben (εἶδον γάρ σε, παῖς ἔτι ὤν, ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ). Ich kann mich nämlich viel besser an die damalige Zeit erinnern als an das, was erst vor kurzem geschah; denn was man in der Jugend erfährt, wächst mit der Seele und bleibt mit ihr vereint. Daher kann ich auch noch den Ort angeben, wo der selige Polykarp saß, wenn er sprach, auch die Plätze, wo er aus- und einging, ..., seine Reden ..., seine Erzählung ..."

Über den Gesamtinhalt des Briefes, von dem uns nur ein Fragment erhalten ist, erfahren wir durch Eusebius. Er bemerkt, der Brief habe περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν gehandelt[13].

An Florinus war auch eine Abhandlung des hl. Irenäus gerichtet, die den Titel *Περὶ ὀγδοάδος* trug[14]. Die Abhandlung ist verschollen und nur der Titel erhalten geblieben.

Zuletzt ist noch das syrische Fragment eines Briefes zu erwähnen, den Irenäus an den römischen Bischof Victor schrieb und in dem er den Papst bat, er möge die Schriften des Florinus verbieten. Die lateinische Übersetzung des Fragments lautet nach Harvey:

Nunc autem quia forte vos lateant libri eorum, qui etiam ad nos usque pervenerunt, notum facio vobis, ut pro vestra dignitate ejiciatis e medio scripta illa, opprobrium quidem afferentia in vos, quia scriptor jactaverit se unum esse e vobis. Offendiculo enim sunt multis, simpliciter et nulla facta quaestione recipientibus tamquam a presbytero blasphemiam qua Deum afficiunt. (Considerate) enim horum scriptorem, ut per ea non tantum asseclis noceat, mentem paratis in blasphemias adversus Deum, sed et nostris laedat, quia per libros ejus falsa dogmata de Deo in mentes eorum injicit[15].

Der rechte Ansatzpunkt zur Bestimmung des Geburtsdatums scheint im griechischen Brieffragment zu liegen, wo Irenäus sagt, er habe noch als Knabe (παῖς ἔτι ὤν) Florinus bei Polykarp im untern Asien gesehen. Eine genauere Zeitbestimmung dürfte in dem Ausdruck liegen: εἶδον ... σε ... ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ.

Um gleich vorwegzunehmen, dürfte die Annahme zurecht bestehen, die Irenäus ungefähr 15 Jahre alt sein läßt, als er Florinus am Kaiserhof sah. Aus dem Wörtlein παῖς allein läßt sich nichts entnehmen. Denn einmal bedeutet es ein Kind, ein andermal einen erwachsenen Mann. So spricht beispielshalber Konstantin von sich als παῖς zu einer Zeit, da er doch 30 Jahre oder noch älter war[16]. Aus Irenäus selber läßt sich nichts mit Sicherheit ermitteln, da jene Stellen, die ein Licht auf die Bedeutung des Wortes werfen könnten, nur in der lateinischen Übersetzung erhalten sind. Nach Irenäus zieht sich das Leben durch die Stadien der *infantes, parvuli, pueri,*

[13] Ebd. (Schwartz S. 481, Z. 18).
[14] Ebd.
[15] Harvey II, S. 457.
[16] Eusebius, Vita Constantini II, 51 (Heikel S. 62, Z. 22).

iuvenes und *seniores* hin[17]. Wahrscheinlich entsprechen dem aufgestellten Schema die griechischen Wörter *βρέφη, νήπιοι, παῖδες, ἔνοι, πρεσβύτεροι*[18]. Falls — und es besteht dafür eine vernünftige Wahrscheinlichkeit — *puer* und *παῖς* sich entsprechen, so würde mit dem Ausdruck das Alter von 20 bis 30 Jahren umspannt sein[19]. Diese etwas vage Bestimmung kann aber noch schärfer gestaltet werden. Im griechischen Brieffragment betont Irenäus ausdrücklich, er könne sich viel besser an die damalige Zeit erinnern, als an das, was erst vor kurzem geschah; denn was man in der Jugend erfahre, wachse mit der Seele und bleibe mit ihr vereint. Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß bei Menschen hohen Alters die Jugenderinnerungen mit besonderer Eindringlichkeit aufwachen, während andere Erinnerungen ihre Klarheit verlieren. Bei den Jugenderinnerungen handelt es sich nicht so sehr um die der frühesten Kindheit, als vielmehr um jene, die bereits reflex erlebt waren. Das reflexe Erlebnis beginnt allgemein in den Jahren der Pubertät, d. h. ungefähr im Alter von 15 Jahren. Daß es sich bei Irenäus um reflexes Erlebnis gehandelt haben muß, an das er sich erinnert, ergibt sich aus dem Umstand, daß er sich nicht nur an sinnliche Eindrücke erinnert, sondern auch an Polykarps Reden vor dem Volk; seinen Bericht über den Verkehr mit Johannes und den andern Leuten, welche den Herrn noch gesehen hatten; seinen Bericht über ihre Lehren, ferner das, was er von diesen über den Herrn, über die Wunder und Lehre des Herrn gehört hatte[20]. Wenn wir also das Zusammentreffen des Irenäus mit Florinus ungefähr in das 15. Lebensjahr des ersteren verlegen, so dürfte den angeführten Überlegungen derart entsprochen sein, daß uns eher zu große Vorsicht als zu starke Übertreibung vorgeworfen werden kann.

In welches geschichtliche Jahr müssen wir aber den fünfzehnjährigen Irenäus versetzen? Irenäus erinnert daran, er habe Florinus damals in glänzender Stellung am kaiserlichen Hof gesehen, als dieser sich im untern Asien aufhielt. Das ist jedenfalls die ungezwungenste Auslegung seiner Worte, für die sich auch Th. Zahn[21] und John Chapman[22] entschieden.

Von kaiserlichen Besuchen in Kleinasien kommt nur der Besuch Hadrians im Jahre 128 in Betracht. In diesem Jahr reiste der Kaiser von Eleusis (wahrscheinlich nach der Feier der kleinen Eleusinien, die auf den Anfang März fielen) nach Ephesus. Von dort begab er

---

[17] Irenäus, Adv. haer. II, 33, 2 (Harvey I, S. 330).

[18] John Chapman, Papias on the Age of Our Lord: Journal of theol. studies 9 (1908) S. 54 Anm. 1.

[19] Ebd. S. 59.

[20] Eusebius, Kirchengeschichte V, 20 (Schwartz S. 483, Z. 23 ff).

[21] Zahn, Forschungen IV, S. 278.

[22] Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, S. 46.

sich im selben Jahr nach Laodicea am Lykus; von hier nach Lykien und dann nach Kilikien[23]. Also genügend Gelegenheit für den jugendlichen Irenäus, den kaiserlichen Hof zu sehen. Hadrians Nachfolger, Antoninus Pius (138—161), verließ während seiner Regierung niemals Italien. Das gegenteilige Zeugnis des Malalas reicht nicht aus, um die Angabe der Vita (Pius 7, 11) umzustoßen[24]. Tatsächlich hat sich bis heute weder eine Münze noch ein Gedenkstein gefunden, die von einem kaiserlichen Besuch des Antoninus Pius in Kleinasien berichten. Spätere Besuche anderer Kaiser, also nach 161, kommen für unsere Frage nicht in Betracht, da Polykarp im Jahre 161 schon tot war.

J. B. Lightfoot, dem der Besuch Hadrians etwas zu früh vorkommt, um ihn mit der Irenäusstelle in Verbindung zu bringen, versucht eine Kompromißlösung. Um das Jahr 136 war T. Aurelius Fulvus Prokonsul von Kleinasien. Innerhalb von zwei oder drei Jahren von seinem Prokonsulat an gerechnet, wurde er zur kaiserlichen Würde erhoben und ist bekannt unter dem Namen Antoninus Pius. Florinus, so meint Lightfoot, mag zu seinem Gefolge gehört haben, als er noch Prokonsul war; und es sei möglich, daß Irenäus im Hinblick auf die spätere Thronerhebung die nähere Umgebung des Prokonsuls als kaiserlichen Hof bezeichnet habe[25]. In sich leidet dieser Vorschlag an keiner Unmöglichkeit. Es muß aber trotzdem betont werden, daß die gesamte antike Literatur nicht ein einziges Beispiel für eine derartige Redeweise bietet. Die Annahme des Vorschlages wäre nur dann statthaft, wenn sie durch zwingende Gründe nahegelegt würde. Das hat aber Lightfoot nicht gezeigt; und wir hoffen, im folgenden das Gegenteil zu beweisen.

F. S. Gutjahr schlägt einen andern Ausweg vor. Er beruft sich auf den syrischen Text der Kirchengeschichte des Eusebius, der von W. Wrigth und N. Mc Lean in Cambridge 1898 kritisch herausgegeben wurde. E. Nestle übertrug ihn ins Deutsche. In der deutschen Übersetzung hat die augenblicklich diskutierte Stelle des Irenäusbriefes folgenden Wortlaut: „Ich sah dich ... bei Polykarp im Hof der Basilika, und herrlich führtest du dich und beeifertest dich, daß du eine Probe bei ihm gebest."[26] Der syrische Übersetzer der Kirchengeschichte muß demzufolge ein Manuskript vor Augen gehabt haben, in dem es hieß: ἐν τῇ βασιλικῇς αὐλῇ. Gutjahr möchte diese

[23] Pauly-Wissowa, Realencyklopaedie der classischen Altertumswissenschaft I, 509 f.

[24] Ebd. II, 2, 2508.

[25] J. B. Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, London 1893, S. 98.

[26] E. Nestle, Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt (Texte u. Unters. 21, 1), Leipzig 1901, S. 206.

Leseweise als die ursprüngliche gelten lassen[27]. Damit wäre allerdings dem Text der chronologische Stachel gezogen und er käme für unsere Studie nicht weiter in Betracht. Auf den Vorschlag Gutjahrs ist aber zu erwidern, daß das gesamte griechische Handschriftenmaterial sowie die Übersetzung des Rufinus unsere Lesart als die ursprüngliche bezeugen. Die Autorität des Syrers kann dagegen nicht aufkommen. Außerdem ist hervorzuheben, daß der Ausdruck Basilika erst am Ende des 4. Jahrhunderts auf Kirchen angewandt wurde. Sollte jedoch mit der Basilika das Haus Polykarps oder ein beliebiges Haus gemeint sein, so bleibt der Ausdruck noch immer befremdend. Dagegen steht aus Adv. haer. IV, 46, 1 fest, daß Irenäus den Ausdruck *βασιλικὴ αὐλή* auch sonst in eindeutiger Weise zu gebrauchen pflegte: *Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia . . .?*"[28] Daß dem lateinischen Ausdruck *regalis aula* nur das griechische *βασιλικὴ αὐλή* entsprechen kann, bedarf keines Beweises.

Corssen versucht einen andern Weg, um die chronologische Bedeutung des griechischen Brieffragments herabzumindern. Er behauptet, die Partizipien *λαμπρῶς πράσσοντα* und *πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ* könnten nicht prädikativ mit *εἶδον* verbunden werden, sondern müßten attributiv aufgefaßt werden. Der Sinn des griechischen Satzes wäre demnach, einen wirkungsvollen Gegensatz herauszuarbeiten: Irenäus habe den Florinus bei Polykarp gesehen, wo er, ein angesehener Höfling, sich um die Gunst des armen Bischofs bemühte[29].

Gegen diese Feststellungen läßt sich eine Reihe derartiger Schwierigkeiten erheben, daß die Theorie Corssens hoffnungslos zusammenbricht. Zuerst ist einmal zu sagen, daß Corssens Vorschlag gegen die Regeln der Grammatik verstößt. Eine attributive Konstruktion erfordert in unserm Fall die Verbindung der Partizipien mit dem Artikel. Weiterhin sei bemerkt, daß, falls es Irenäus auf die Herausarbeitung eines Gegensatzes angekommen wäre, er es mit andern Mitteln hätte tun müssen. Tatsache ist, daß Irenäus mit keiner Silbe die Armut Polykarps erwähnt. Wo bleibt da der Gegensatz, wenn das Gegensätzliche nicht erwähnt wird? Übrigens dürften gute Gründe bestehen, warum Irenäus nicht von der Armut Polykarps sprechen konnte. Denn Polykarp scheint nicht arm gewesen zu sein. Freilich läßt sich aus der legendenhaften Biographie Polykarps, die aus der Feder des Pionius stammt, nicht viel beweisen. Darum ist auch die Nachricht, Polykarp habe beim Tod seiner reichen Herrin Kallisto

[27] F. S. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums, Graz 1904, S. 136.

[28] Harvey II, S. 248.

[29] P. Corssen, Zur Chronologie des Irenäus: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 4 (1903) S. 166.

deren ganzes Vermögen geerbt, mit größter Vorsicht zu behandeln[30]. Jedoch wird die Wohlhabenheit Polykarps, die auch in den Hinweisen auf seine Wohltätigkeit von Pionius unterstrichen wird, durch gewisse Züge des geschichtlich gesicherten Martyrium Polycarpi nahegelegt. Den Märtyrerakten zufolge besaß er zwei junge Diener[31]. Da dies im Bericht seiner Verhaftung nur nebenbei erwähnt wird, dürfte sein Haushalt sogar größer gewesen sein[32]. Auch dürfte er der Besitzer des Landgutes gewesen sein, in dem die Häscher ihn festnahmen[33]. Aber einmal abgesehen von der Frage, ob Polykarp arm oder reich war, hat Irenäus doch etwas ganz anderes im Auge gehabt, als Corssen glaubt. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang der Sätze. Denn nach der Erwähnung, daß Florinus sich am kaiserlichen Hof glänzend benommen habe, betont Irenäus, er könne sich viel besser an die damalige Zeit erinnern als an das, was erst vor kurzem geschah. Zum Beweis führt er im einzelnen aus, daß er noch den Platz angeben könne, wo Polykarp während des Sprechens saß und wo er aus- und einging. Er erinnert sich an Polykarps Gestalt, an seine Reden und Erzählungen. Offenbar will Irenäus zeigen, wie genau und lebhaft sein Gedächtnis die sinnlichen Eindrücke der damaligen Zeit aufgespeichert hat. Wenn er nun gerade diese heranzieht, um die Treue seines Gedächtnisses zu beweisen, so muß doch auch das glänzende Benehmen des Florinus am Kaiserhof und sein Bemühen um die Gunst Polykarps diesem Bestand an Erinnerungsbildern angehören und durch die Sinne empfangen worden sein. Es handelt sich also um eine prädikative Konstruktion und nicht um eine attributive im Sinne Corssens.

Die Stellungnahme Harnacks zur Frage, wie das Verweilen des Florinus am Kaiserhof zu deuten sei, bedarf keiner langen Diskussion. Harnack übersah den Wert, den diese Stelle für eine chronologische Untersuchung besitzt, und erwähnt sie auch nicht. Warum Bardenhewer sich mit solch blindem Vertrauen an Harnack angeschlossen hat, ist nicht ersichtlich[34].

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß Irenäus auf den Besuch Hadrians im Jahre 129 anspielt. Dementsprechend empfiehlt es sich, den etwa fünfzehnjährigen Irenäus im genannten Jahr auftreten zu lassen. Die Schlußfolgerung ist klar: Irenäus wurde ums Jahr 115 geboren.

Ungefähr 115 als Geburtsjahr erweist sich auch dann als das beste, wenn wir dem Problem auf einer anderen Linie beizukommen suchen, jener, die über Johannes führt. Irenäus schreibt in Adv. haer. V, 30, 3:

---

[30] Martyrium Polycarpi V (J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 3, S. 437).
[31] Martyrium Polycarpi VI (Lightfoot II, 3, S. 371).
[32] Lightfoot II, 1, S. 439.
[33] Martyrium Polycarpi V und VI (Lightfoot II, 3, S. 370 und 372).
[34] Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, S. 399.

„Läge eine Notwendigkeit vor, daß sein Name (der Name des Antichrists) der gegenwärtigen Zeit verkündet werde, dann wäre er durch den bekanntgegeben worden, der auch die Apokalypse geschaut hat. Denn sie wurde vor nicht gar langer Zeit geschaut, vielmehr fast noch in unserer Generation (*σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς*) gegen Ende der Regierung Domitians."[35]

Nach Irenäus schaute Johannes die Apokalypse, als sich die Regierungszeit Domitians ihrem Ende zuneigte. Das wäre spätestens im Jahre 96 gewesen. Dieser Punkt ist so klar, daß sich eine weitere Diskussion erübrigt. Nicht so klar ist es, was Irenäus unter dem Ausdruck *σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς* verstand. Hier gehen tatsächlich die Ansichten auseinander.

Harnack erklärt den Ausdruck folgendermaßen: Zwischen der Abfassungszeit der Apokalypse (nach Harnack das Jahr 98) und der Abfassungszeit des Werkes Adv. haer. (nach Harnack das Jahr 185) liegt eine *γενεά*, d. h. ein Zeitraum, den ein Menschenleben gerade noch zu umspannen vermag[36]. Wie aus dem angeführten Text zu ersehen ist, hatte Irenäus im ersten Satz von der Zeit gesprochen, in der er gerade schrieb. Im zweiten Satz spricht er von unserer „Generation". Nach Harnack will er sich an die Mitmenschen der damaligen Zeit wenden und errechnen, daß sich vom Jahre 185 herab das Jahr 98 mit einem Menschenleben beinahe noch erfassen läßt.

Zu den Feststellungen Harnacks ist folgendes zu bemerken: Das Wort *ἡμετέρας* bezieht sich nicht auf Irenäus und seine Leser zugleich. Schon Chapman hob hervor, Irenäus spreche von sich selbst immer als *ἡμεῖς*, nirgends aber gebrauche er *ἡμεῖς* um sich und seinen Leserkreis zugleich zu bezeichnen[37]. Wie ungereimt Harnacks Ansicht ist, läßt sich noch durch eine andere Beobachtung erweisen. Der Auffassung Harnacks zufolge wäre Irenäus zur Zeit der Abfassung des Werkes Adv. haer. 43 Jahre alt gewesen (Chapman schreibt: 45 Jahre). Diejenigen aber, die zur Zeit der Abfassung der Apokalypse schon lebten, hätten das hohe Alter von 87 Jahren erreicht. Soll man sich nun wirklich vorstellen, Irenäus, der Fünfundvierzigjährige, habe sich an die Menschen von 87 Jahren gewandt und von ihnen und sich selber als der gleichen Generation gesprochen? Das ist doch gegen jeden vernünftigen Sprachgebrauch. Noch schlimmer wird es, wenn man bedenkt, daß Irenäus sich auch an Zwanzigjährige wendet und diesen zutraut, sie möchten sich zur selben Generation rechnen wie die Achtzigjährigen. Aus diesen einfachen Erwägungen heraus dürfte die Anschauung Harnacks hinfällig sein. Die einzige sinnvolle,

[35] Harvey II, S. 410.
[36] Harnack, Die Chronologie II, 1, S. 330 f.
[37] Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, S. 47.

und darum richtige Erklärung des Ausdrucks γενεά liegt wo anders. Irenäus wollte andeuten, daß die Apokalypse beinahe an die Lebenszeit jener heranreiche, die so alt waren wie er selbst[38]. Daß einer solchen Ausdrucksweise ein zeitlicher Abstand von 10 bis 15 Jahren gerade noch entspricht, kann wohl zugestanden werden. Darüber hinaus würden die Worte des hl. Irenäus schon sonderbar klingen. Man braucht zum Beweise dessen nur einmal von sich aus das Experiment daraufhin anzustellen.

Aus den vorausgegangenen Ausführungen ergibt sich, daß ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß Irenäus ums Jahr 115 geboren wurde. Trotzdem taucht eine Reihe von Fragen und Schwierigkeiten auf, die beantwortet und gelöst sein wollen. Die Hauptschwierigkeit wird von Harnack erhoben.

Harnack hat darin recht, daß er gegen Zahn[39] geltend macht, Irenäus habe wenigstens zweimal an Victor geschrieben[40]. Denn daraus, daß Maximus Confessor von ἡ πρὸς Βίκτωρα ἐπιστολή spricht[41], läßt sich wirklich nichts beweisen. Photius teilt uns ja mit, Irenäus habe öfters (πολλάκις) an Victor geschrieben[42]. Schließlich ist der Hinweis auf die innere Unwahrscheinlichkeit angebracht, daß Irenäus in seinem Brief an Victor über den Osterstreit[43] sich gleichzeitig über Florinus ausgelassen habe. Soweit können wir mit Harnack gehen. Die Sachlage ändert sich jedoch schlagartig, wenn Harnack die Behauptung aufstellt, die Schriftstücke an Florinus und über Florinus entstammten ungefähr derselben Zeit; d. h. sie wurden alle erst dann verfaßt, als Victor schon Bischof von Rom war. Nach Harnack kann also die Abfassungszeit der genannten Schriften nicht vor 189/190 fallen. Aber nicht genug damit. Wenn man mit Zahn annimmt, sagt Harnack, daß Irenäus als Fünfzehnjähriger gelegentlich des kaiserlichen Besuches Hadrians Florinus kennen lernte, so ergäbe sich, daß Florinus damals 20 und im Jahre 189/190 wenigstens 80 Jahre alt gewesen wäre. Von einem Greis dieses Alters könne man aber nicht annehmen, daß er von der Kirche zur Häresie abgefallen sei. Als zweiten Grund, warum die in Frage stehende Korrespondenz des Irenäus nicht früher als 189/190 datiert werden könne, gibt Harnack an, daß sich in Adv. haer. nichts über Florinus finde, was jedoch gefordert sei, falls dieser sich schon früher zur Häresie bekannt habe[44].

---

[38] Vgl. Chapman, a. a. O. S. 48.
[39] Zahn, Forschungen IV, S. 283.
[40] Harnack, Die Chronologie II, 1, S. 321, 2.
[41] Maximus Confessor, Sermo VII, De eleemos. (Harvey II, Griech. Fragm. IV, S. 477, 1).
[42] Photius, Bibliotheca, Cod. 120 (PG 103, 401).
[43] Eusebius, Kirchengeschichte V, 24 (Schwartz S. 494, Z. 15).
[44] Harnack, Die Chronologie II, 1, S. 321.

Dagegen ist zuerst einmal einzuwenden, daß nach Eusebius die Abfassung des Briefes und der Lehrschrift an Florinus noch in die Zeit des Eleutherius fällt[45]. Harnack hatte das natürlich bemerkt, sagt aber, es sei ohne Belang, daß Eusebius den Amtsantritt erst sieben, bzw. zwei Kapitel später berichte[46]. Harnack mußte so sprechen, sobald er einmal die Theorie aufgestellt hatte, die Korrespondenz des hl. Irenäus mit Florinus falle in dieselbe Zeit wie der Brief über Florinus an Victor. Bringt Harnack aber stichhältige Gründe vor, um diese fehlerhafte Ungenauigkeit auf das Konto des Historikers Eusebius setzen zu können? Oder wird man sich dafür entscheiden müssen, die Prämissen und Schlußfolgerungen Harnacks als ungültig zu erklären?

Schon Gutjahr hatte darauf hingewiesen, daß man doch eine Entwicklung in der häretischen Einstellung des Florinus annehmen könne[47]. Die Annahme solch einer Entwicklung empfiehlt sich nicht nur aus psychologischen Gründen, sie wird auch durch das Material, das zur Hand ist, nahegelegt.

Die Theorie, daß Florinus mit Tertullian identisch sei, daß Irenäus aus einem Mißverständnis seine Briefe geschrieben habe, weil er eine schlechte Kopie der Erstausgabe von Tertullians Werk Adversus Marcionem in der Hand hatte[48], braucht heute wohl nicht mehr ernst genommen zu werden[49]. Der Theorie liegen nicht nur die kühnsten und fadenscheinigsten Kombinationen zugrunde, sondern auch die Chronologie, die Harnack aufgestellt hat. Diese Chronologie ist aber abzulehnen. Wird man den gegebenen Tatsachen gerecht und identifiziert auch dann noch Florinus mit Tertullian, so müßte man dem letzteren bei seinem Tode ein unmögliches Alter zugestehen.

Daß der Lehre des Florinus ein gnostischer Dualismus zugrunde liegt, hatte schon Massuet erkannt[50]. In der Tat geben die Andeutungen des Eusebius eine Handhabe, die Lehre des Florinus in ihren allgemeinen Umrissen zu überschauen. *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν* als Titel des griechischen Brieffragmentes besagt ein Zweifaches: Erstens, daß Florinus einen Dualismus annahm; zweitens, daß er Gott als den Urheber des Bösen betrachtete. Sein Dualismus unterschied sich von dem Marcions, denn sonst hätte

---

[45] Eusebius, Kirchengeschichte V, 20 (Schwartz S. 480, Z. 18).

[46] Harnack, Die Chronologie II, 1, S. 321.

[47] Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit, S. 133.

[48] K. Kastner, Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft: 13 (1912) S. 135 ff.

[49] H. Koch, Tertullian und der römische Presbyter Florinus: ebd. 13 (1912) S. 59 ff.

[50] R. Massuet, Dissertationes praeviae in Irenaei libros III, 58 f (PG 7, 239 ff).

Irenäus nicht sagen können, daß selbst die außerhalb der Kirche stehenden Häretiker niemals gewagt hätten, solche Lehren aufzustellen. Freilich muß man zugestehen, daß Irenäus in seiner Aufregung ähnlich gesprochen haben mag wie ein christlicher Prediger, der seine Gemeinde bezichtigt, schlimmere Sünden zu begehen, als es die Heiden tun[51]. Daß die Lehren des Florinus gewagter waren als die der anderen Häretiker, muß dahingestellt bleiben; daß sie den Schein der Neuheit besaßen, steht fest, denn sonst wäre die Redeweise des Irenäus sinnlos. Die Aufschrift der Abhandlung *Περὶ ὀγδοάδος* beweist tatsächlich, daß bezüglich der Einheit Gottes sich Florinus der Lehre des Valentinus genähert haben muß.

Agapius hat uns in seinem Kital al Unvan eine ausführlichere Darstellung der Lehre des Florinus gegeben[52]. Freilich, wenn man das Buch des Agapius liest, bekommt man den Eindruck, daß seine Berichte mit Vorsicht zu gebrauchen sind. Im vorliegenden Fall dürfte er jedoch einigen Glauben verdienen. Bei Agapius findet sich eine einheitliche Schicht von Erweiterungen in der Darstellung jener Häretiker, die für das ostaramäische Syrien von besonderer Bedeutung sind. Deshalb finden Marcion, Tatian, Bar Daisan und Mani eine besonders ausführliche Behandlung[53]. Wenn man sich vor Augen hält, daß Bar Daisan an den morgenländischen Valentinianismus anknüpfte, so liegt die Vermutung nahe, daß man in Syrien dem Valentinianismus und seinen verschiedenen Schattierungen ein eingehenderes Interesse entgegenbrachte. Es muß auch daran erinnert werden, daß ein Fragment des Briefes, den Irenäus in Sachen des Florinus schrieb und an Victor sandte, nur in syrischer Übersetzung erhalten ist. Es liegt darum die Vermutung nahe, daß das syrische Schrifttum mehr über die Ketzerei des Florinus aufbewahrt hat, als es die lateinische und griechische Literatur des frühen Christentums tat. Obwohl Agapius arabisch schrieb, so steht trotzdem fest, daß er sein Material der Hauptsache nach aus einer syrischen Quelle schöpfte, aus derselben, die auch Theophilus von Edessa benützte[54]. Seine Angaben über Florinus dürfen deshalb mit einigem Vertrauen aufgenommen werden.

Nach Agapius soll Florinus drei Götter angenommen haben, von denen der zweite der Sohn des ersten, und der dritte der Sohn des zweiten ist. Augenscheinlich ist hier an Emanationen zu denken, wie sie in den gnostischen Systemen üblich waren. Der erste Gott bewohnt den Himmel, der zweite das Paradies, das zwischen Himmel und Erde liegt; der dritte Gott bewohnt die Erde. Alle drei Götter schufen ge-

[51] Koch, a. a. O., S. 72.

[52] Übers. von Alexander Vasiliev (Patrologia Orientalis 7) S. 516f.

[53] Baumstark, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus: Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft 13 (1912) S. 318.

[54] Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, S. 342.

meinsam. Der Mensch wurde ins Paradies versetzt, von dort aber durch einen neidischen Engel verdrängt. Dieser „Engel würde damit einerseits nach der Analogie anderer gnostischer Systeme für Florinus gewiß mit dem Judengott identisch gewesen sein. Andererseits ist er das Prinzip des Bösen."[55] Seine Existenz müßte durch Emanation erklärt werden. Der Gott, der die Erde bewohnte, nahm einen Scheinleib an und kämpfte für die ersten Menschen, bis er sie ins Paradies zurückgeführt hatte.

Wie die Ogdoade des Valentinus in dies System hineinpaßt, ist nicht ersichtlich. Doch ist klar, daß Florinus seinen Anhängern zuerst einen vereinfachten Gnostizismus auftischte. Darin liegt das Neue seiner Lehre und darauf dürfte sich der erste Brief des hl. Irenäus beziehen. Erst später adoptierte Florinus die Ogdoadenlehre, wodurch Irenäus veranlaßt wurde, seine Schrift *Περὶ ὀγδοάδος* zu verfassen. Zum Schluß scheint Florinus ganz ins Fahrwasser des Valentinus geraten zu sein. Jedenfalls wird in der Einleitung zum syrischen Brieffragment Florinus kurz und bündig ein Anhänger der valentinischen Irrlehre genannt[56]. Es sind also nicht nur psychologische Erwägungen, sondern auch das vorliegende Material, die zusammen auf eine häretische Entwicklung des Florinus hindeuten.

Der Einwurf Harnacks, Irenäus hätte unter diesen Umständen den Florinus in seinem Werk Adv. haer. erwähnen müssen, ist leicht entkräftet. Aus Eusebius steht fest, daß Florinus Priester der römischen Kirche war[57]; und aus dem syrischen Brieffragment wissen wir, daß beim Amtsantritt Victors Florinus seinen formellen Abfall noch nicht vollzogen hatte. Wie hätte nun Irenäus einen römischen Presbyter, der noch in Amt und Würden war, unter den großen Häretikern seiner Zeit erwähnen können. Ein verhüllter Tadel, durch den auch die Häresie des Florinus betroffen wird, findet sich trotz allem in Adv. haer. III, 12, 15:

Et quidem hi qui a Marcione sunt statim blasphemant fabricatorem, dicentes eum malorum fabricatorem, propositum initii sui tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes deos, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum[58].

Es sind aber noch nicht alle Schwierigkeiten erledigt. Im Jahre 177/178 wurde Irenäus von den Confessoren der Stadt Lyon nach Rom geschickt, um Eleutherius einen Bericht über die montanistische Bewegung zu überbringen. Nach Eusebius hieß es im Empfehlungsbrief, der Irenäus mitgegeben wurde, also:

---

[55] Baumstark, Die Lehre des römischen Presbyters Florinus, S. 313.
[56] Harvey II, S. 457, 1.
[57] Eusebius, Kirchengeschichte V, 15 (Schwartz S. 458, Z. 23).
[58] Harvey II, S. 68.

„Wir beten für dich, Vater Eleutherus, um Freude in Gott jetzt und immer. Unsern Bruder und Genossen Irenäus haben wir beauftragt, dieses Schreiben zu überbringen, und bitten dich, daß du dich seiner annehmest wegen seines Eifers für den Bund Christi. Denn wenn wir wüßten, daß der Stand einem Manne Gerechtigkeit gebe, dann würden wir ihn vor allem als Priester, was er tatsächlich ist, empfehlen."[59]

Harnack äußert sich dazu also:

„Diese Empfehlung ist auf alle Fälle etwas wunderbar und spricht nicht für die Demut der Confessoren. Sie ist aber geradezu unverständlich, wenn Irenäus damals ein Greis von 63 Jahren gewesen wäre und sich bereits durch eine langjährige Schriftstellerei in der Kirche bekannt gemacht hätte. Man geht schon sehr weit, wenn man ihn damals einen Mann von 45 bis 50 Jahren sein läßt, d. h. die Stelle macht es ganz unwahrscheinlich, daß er vor 128 geboren ist. Bemerkenswert ist ferner, daß Irenäus dem Eleutherus nicht als ein Bekannter in Erinnerung gebracht, sondern als ein Unbekannter empfohlen wird[60]. Hieraus ergibt sich, daß persönliche Beziehungen des Irenäus zur römischen Gemeinde bisher entweder ganz gefehlt haben oder sehr unbedeutende gewesen sein müssen. Jedenfalls ist eine Lehrtätigkeit des Irenäus in Rom vollständig ausgeschlossen."[61]

Damit will Harnack erstens sagen, daß man einen Greis von 63 Jahren nicht mit einer Mission nach Rom betrauen konnte; also muß Irenäus jünger gewesen sein. Diese Beweisführung ist sehr fadenscheinig; denn man kann ebenso gut umgekehrt argumentieren und sagen, daß die Confessoren sicher den Würdigsten und Angesehensten unter sich für diese Aufgabe wählten. In unserem Fall handelt es sich doch nicht um die Übernahme eines einfachen Briefträgerpostens. Außerdem muß man bedenken, daß Eusebius nur zwei Sätze aus dem Empfehlungsschreiben herausgreift und es ihm offenbar darum zu tun ist, festzustellen, daß Irenäus zur Zahl der Confessoren zu rechnen ist. Falls Irenäus damals schon einen Namen als Schriftsteller gehabt haben sollte, so wäre das im erwähnten Schreiben erst später angemerkt worden. Denn, wie klar ersichtlich ist, verblaßt vor dem Bekennertum des Irenäus sogar sein Priestertum. Es gab nun einmal Zeiten, wo der Ruhm des Schriftstellers nicht den höchsten Platz in der Skala der Werte einnahm. Chronologisch sind die Sätze, die uns Eusebius überliefert hat, nur insofern zu gebrauchen, als sie anzeigen, daß Irenäus ums Jahr 178 nach Rom gereist ist. Weiteres kann daraus nicht entnommen werden.

Harnack will zweitens folgern, daß Irenäus keine persönlichen Beziehungen zu Rom gehabt haben kann, oder daß sie höchst unbedeutend gewesen sein müssen. Denn Irenäus werde als ein Unbekannter dem Eleutherius empfohlen. — Wir müssen wieder darauf hinweisen, daß wir keine Ahnung haben, was in den übrigen Sätzen des Empfehlungsschreibens stand. Solang wir nicht das ganze Schreiben vor uns

[59] Eusebius, Kirchengeschichte V, 4 (Schwartz S. 434, Z. 1; Haeuser S. 224).
[60] Harnack, Chronologie II, 1, S. 324, 2: „Obwohl Eleutherus nach dem Zeugnis des Hegesipp ... bereits unter Anicet Diakon gewesen ist."
[61] Ebd. S. 323 f.

haben, können wir auch keine weittragenden Schlüsse ziehen. Könnte nicht gerade ein ausschlaggebender Grund auch in seiner Bekanntschaft mit Rom liegen, daß er mit der Reise nach der Weltstadt betraut wurde? Es kommt nur darauf an, von welchem Gesichtspunkt aus man seine Überlegung anstellt. Harnack mußte diese seine Schlüsse aus einer vagen, unvollständigen Mitteilung ziehen, um eine Handhabe gegen ein früheres Verweilen und Lehren des Irenäus in Rom zu besitzen. Im Moskauer Manuskript des Martyrium Polycarpi findet sich nämlich eine Nachschrift, die von einem Pionius stammt und folgendes zu berichten weiß:

„Irenäus, der zur Zeit, als Polykarp das Zeugnis ablegte, in Rom weilte, lehrte viele; und viele höchst ausgezeichnete Schriften von ihm sind verbreitet. In diesen Schriften erwähnt er Polykarp und sagt, er sei von diesem unterrichtet worden. Und er widerlegte in fähiger Weise jede Häresie, und überlieferte die katholische Kirchenlehre so, wie er sie von dem Heiligen empfangen hatte. Er berichtet auch dies: als Marcion, nach dem die Marcioniten benannt sind, bei einer Gelegenheit den hl. Polykarp traf und sagte ‚Erkenn uns, Polykarp', gab dieser dem Marcion zur Antwort: ‚Ja in der Tat, ich erkenne den Erstgeborenen Satans'. Der folgende Bericht ist auch in den Schriften des Irenäus gegeben: am selben Tag und zur selben Stunde, als Polykarp in Smyrna das Zeugnis ablegte, hörte Irenäus, der in der Stadt der Römer weilte, eine trompetengleiche Stimme, die da sagte: ‚Polykarp ist den Martertod gestorben.'"[62]

Man sieht auf den ersten Blick, daß, falls die Nachschrift historischen Wert besitzt, Harnack vor die Alternative gestellt ist, entweder seine Chronologie fallen zu lassen oder sich mit einem vierzehnjährigen lehrenden Irenäus abzufinden. Harnack leugnet den geschichtlichen Wert der Nachschrift. Uns scheint jedoch, man dürfe sie nicht mit einer wegwerfenden Geste unter den Tisch fallen lassen. Denn erstens handelt es sich beim Moskauer Manuskript um die wertvollste aller Handschriften, in denen uns das Martyrium Polycarpi überliefert wird[63]. Und zweitens beruft sich der Schreiber der Nachschrift auf Dokumente, aus denen er sein Wissen um die mitgeteilten Erlebnisse des Irenäus bezog. Unter anderem führt er Einzelheiten an, die sich im Werk Adv. haer. nachlesen lassen. Da der Schreiber hier so genau zitiert, so ist kein Grund, anzunehmen, jene Stelle sei falsch, die aus einer uns unbekannten Schrift des Irenäus geschöpft ist und die berichtet, Irenäus habe zur selben Stunde, als Polykarp starb, in Rom eine trompetengleiche Stimme vernommen, die sagte: „Polykarp ist den Martertod gestorben." Den Bericht in Bausch und Bogen nur deshalb zu verwerfen, weil er etwas Außergewöhnliches bringt, geht nicht an. An der Wunderfurcht, diesem Erbstück der Aufklärung, tragen die höheren Kritiker schwer. Zur Beruhigung darf aber gesagt werden, daß es gar nicht notwendig ist, hier gleich an ein Wunder zu denken.

[62] Lightfoot II, 3, S. 402.
[63] Ebd. S. 356.

Jedenfalls scheint es uns ausgemacht, daß die Nachschrift Glauben verdient und daß der Aufenthalt des hl. Irenäus in Rom feststeht. Ja, die genaue Kenntnis, die Irenäus in Sachen der römischen Tradition verrät, deutet sogar darauf hin, daß Irenäus sich längere Zeit in Rom aufgehalten hat, und zwar zu einer Zeit, da er schon im reifen Alter stand. Es darf auch nicht übersehen werden, daß Irenäus sich seine hervorragende Kenntnis der gnostischen Systeme am besten in Rom erwerben konnte, in das zur Kaiserzeit alle Irrtümer wie in ein Sammelbecken hineinflossen. Warum der Kenner der kleinasiatischen Tradition in Rom keine Lehrtätigkeit ausgeübt haben soll, ist nicht einzusehen. Es ist am besten, der nüchtern gehaltenen Nachschrift auch in diesem Punkt Vertrauen zu schenken. Der Verfasser der Nachschrift konnte nun einmal aus Quellen schöpfen, die uns nicht mehr zu Gebote stehen. Freilich ist das alles hinfällig, falls Irenäus beim Tode Polykarps ein Büblein von 14 Jahren war. Es muß jedoch festgehalten werden, daß nicht der römische Aufenthalt durch die Chronologie Harnacks, sondern daß die Chronologie Harnacks auch durch den römischen Aufenthalt als falsch erwiesen ist.

Unsere Ansicht wird noch dadurch gestützt, daß Irenäus den hl. Polykarp nicht nur als *παῖς*, sondern auch *ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ* gehört hat[64]. John Chapman wies in genauer Analyse nach, daß nach Irenäus die *aetas*, bzw. die *ἡλικία* sich vom 30. bis zum 50. Lebensjahr erstreckt. Sie zerfällt in zwei Abschnitte, die *prima aetas*, die von 30 bis 40, und die fortgeschrittene Reife des Mannes, die von 40 bis 50 geht[65]. Es ist klar, daß die *πρώτη ἡλικία*, in der Irenäus den hl. Polykarp hörte, mit der *prima aetas* identisch ist und zwischen dem 30. und 40. Lebensjahr liegt. Daraus ergibt sich, daß Irenäus nicht nur als junger Knabe, sondern auch als Mann mit Polykarp zusammenkam. Nach unserer Rechnung muß sich das zwischen 145 und 155 zugetragen haben. Wieder eine Tatsache, die mit der Theorie Harnacks unvereinbar ist und durch die unsere eigene Berechnung als die richtige aufscheint.

Nach dem Gesagten verläuft unsere Chronologie folgendermaßen: um 115 Geburt des Irenäus; 129 seine Begegnung mit Florinus.

[64] Adv. haer. III, 3, 3 (Harvey II, S. 12).

[65] Chapman, Papias on the Age of Our Lord: Journal of theol. studies 9 (1908) S. 55 f. Die Irenäusstelle, auf die sich sein Beweisverfahren stützt, lautet: *Quia autem triginta annorum aetas prima indolis est iuvenis, et extenditur usque ad quadragesimum annum, omnis quilibet confitebitur; a quadragesimo autem et quinquagesimo anno declinat iam in aetatem seniorem* ... (Adv. haer. II, 33, 3; Harvey I, S. 331). Der Ausdruck „*indolis est iuvenis*" darf nicht überraschen. Denn Irenäus hatte vorher gesagt: *complens trigesimum annum passus est, adhuc iuvenis existens* ... Vom 30. Jahr an vollzieht sich der Übergang von der *iuventus* zur *aetas*. Darum besitzen die Jahre zwischen 30 und 40 noch die *indoles iuvenis*.

Zwischen 145 und 155 weilt Irenäus bei Polykarp; darauf seine Reise nach Rom, wo er 156 zu finden ist. Von Rom reist er nach Gallien zu einer uns unbekannten Zeit. Um 178 treffen wir ihn in Rom als Priester und Abgesandten der gallischen Confessoren. Nach seiner Rückkehr um 179 wird er, da Pothinus gestorben ist, Bischof von Lyon[66]. Um 190 greift er mit einem Brief an Victor in den Osterstreit ein. Aus derselben Zeit stammt auch sein Brief, der über den Valentinianismus des Florinus handelt und an Victor gerichtet ist. Irenäus war damals ungefähr 75 Jahre alt. Sein ehrwürdiges Alter erlaubte ihm, sich als Friedensstifter an den Papst zu wenden. Lassen doch die Zeilen des Briefes, der an Florinus gerichtet ist, ein hohes Alter erkennen. Irenäus schreibt, er könne sich viel besser an eine längst vergangene Zeit erinnern, als an das, was erst vor kurzem geschah. — Mit der Abfassungszeit seiner Werke brauchen wir uns nicht zu beschäftigen, da sie für unsere Frage ohne Belang ist. Das Todesjahr des Heiligen ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Nachdem er den Brief in Angelegenheit des Osterstreites geschrieben hat, hören die Nachrichten über ihn auf. Wäre er als Märtyrer gestorben, so hätte Eusebius das wohl kaum verschwiegen.

Wir kehren nun zum Anfang dieses Kapitels zurück und fragen uns, was in der Tatsache steckt, daß Irenäus den Papias einen *ἀρχαῖος ἀνήρ* nennt. Bevor Antwort gegeben werden kann, müssen wir so genau als möglich den Inhalt des Beiworts *ἀρχαῖον* bestimmen. Delling beschreibt ihn folgendermaßen: „Meist ‚uranfänglich' ... dann, einer weit zurückliegenden Zeit angehörig, altertümlich, alt'; aber auch von zurückliegenden Ereignissen usw. im Leben des einzelnen. Das Wort bezeichnet weiter Zurückliegendes als *παλαιός*, es hat einen romantischen Schimmer größerer Ehrwürdigkeit ...“[67]. Nur die Septuaginta benützt *ἀρχαῖον* als Übersetzung des Hebräischen *gedem* für zurückliegende Ereignisse usw. im Leben des einzelnen. In unserem Zusammenhang brauchen wir uns deshalb um diese Bedeutung nicht zu kümmern. Es käme also die andere Bedeutung: „einer weit zurückliegenden Zeit angehörig“, in Frage. Es muß hier auf einen besonderen Gebrauch des Wortes verwiesen werden, der in den Lexika nicht angemerkt steht. In der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts besagt *ἀρχαῖον* mitunter eine Verbindung mit den Aposteln. So spricht Clemens von Rom von der *ἀρχαία Κορινθίων ἐκκλησία*[68]. Als Clemens schrieb, konnte die Kirche der Korinther nicht viel älter als 45 Jahre sein. In diesem Fall bedeutet *ἀρχαία* nicht so sehr altehrwürdig als ehrwürdig in dem Sinn, daß die korinthische Kirche apostolischen Ursprungs ist. Diese Bedeutung wird noch hand-

[66] Eusebius, Kirchengeschichte V, 5 (Schwartz S. 436, Z. 26).
[67] Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, S. 485.
[68] Lightfoot I, 2, S. 144.

greiflicher, wenn Irenäus die römische Kirche *antiquissima* nennt[69]. Irenäus wußte natürlich sehr gut, daß andere Kirchen sich eines höheren Alters erfreuten als die Kirche von Rom. Das *antiquissima* soll eben anzeigen, daß die römische Kirche, von Petrus und Paulus gestiftet, sich des vornehmsten apostolischen Ursprungs rühmen darf. Irenäus gebraucht aber ἀρχαῖον auch im herkömmlichen Sinn, und zwar als gewöhnlichen Ausdruck[70].

Was wollte nun Irenäus mit dem Wort ἀρχαῖος ἀνήρ zum Ausdruck bringen? Wollte er nur andeuten, daß Papias mit einem Apostel in Verbindung stand; oder wollte er Papias in eine weit zurückliegende Zeit versetzen? Die erste Frage muß verneint werden. So weit sich überschauen läßt, wird im Frühchristentum ἀρχαῖον nur für eine kausale Verbindung mit den Aposteln gebraucht. In diesem Sinn wird es nie von einem Menschen ausgesagt. Zur Bezeichnung eines Apostelschülers hatte man den Terminus technicus πρεσβύτερος geprägt. Man erhält dasselbe Ergebnis, wenn man sich erinnert, daß Irenäus sagt, Papias sei ein Hörer des Johannes, ein Genosse Polykarps und ein Mann alter Zeit gewesen. Hätte Irenäus mit der letzten Bezeichnung nichts anderes bezweckt, als Papias zum Hörer eines Apostels zu stempeln, so enthielte der Satz eine nichtssagende Tautologie.

Wir müssen deshalb den Schluß ziehen, daß Irenäus sagen wollte, Papias habe einer weit zurückliegenden Zeit angehört. Der Sprachgebrauch bediente sich des ἀρχαῖον in einer solchen Weise, daß das Leben des Papias nicht mehr in das des Irenäus hineingeragt haben kann. Als *terminus post quem non* für den Tod des Papias ergibt sich deshalb rund das Jahr 110. Wie sich noch zeigen wird, entspricht dies ganz der Auffassung des Eusebius. Wenn nach Irenäus Papias um 110 gestorben ist, so folgt noch nicht, daß deshalb die Abfassungszeit der Bücher des Papias in das Todesjahr des Papias fallen muß.

Aus der Tatsache, daß Papias ein ἑταῖρος Polykarps genannt wird, kann nichts gegen die aufgestellte Annahme gefolgert werden. Sowohl Papias als Polykarp waren wenigstens im ersten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts Bischöfe in Kleinasien. Das Wort ἑταῖρος kann daher Amtsgenosse bedeuten. Will man ihm aber den Sinn der Freundschaft zusprechen, so ist weder Gleichalterigkeit ausgeschlossen, noch liegt eine Unmöglichkeit darin, daß Männer verschiedenen Alters in Freundschaft verbunden sind.

---

[69] Irenäus, Adv. haer. III, 3, 1 (Harvey II, S. 9).
[70] Ebd. III, 3, 2; IV, 4, 1 usw.

II. Eusebius

Als vorläufiger Ansatzpunkt für die Datierung der Papianischen Schriften dient in der Kirchengeschichte des Eusebius der Umstand, daß der Bischof von Hierapolis am Ende des dritten Buches behandelt wird. Das dritte Buch berichtet über geschichtliche Persönlichkeiten und Ereignisse, die bis an das 12. Regierungsjahr Trajans heranreichen. Denn das vierte Buch beginnt mit der Mitteilung, daß im 12. Regierungsjahr Trajans Cerdo, der Bischof von Alexandrien, starb und in Primus seinen Nachfolger fand. Desgleichen wird für dasselbe Jahr der Amtsantritt des römischen Bischofs Alexander angesetzt.

Alles spricht dafür, daß nach Eusebius Papias nicht später als 110 gestorben ist. Polykarp, der im 36. Kapitel des dritten Buches zusammen mit Papias erwähnt ist[71], sowie Quadratus, von dem im 37. Kapitel die Rede ist[72], werden im vierten Buch nochmals besprochen. Und zwar wird bei dieser Gelegenheit die schriftstellerische Tätigkeit des Quadratus ins Licht gerückt[73] und in einem späteren Teil desselben Buches ein Bericht über Polykarps Tod eingefügt[74]. Über Papias aber hören wir nichts mehr.

Diese allgemeine Zeitangabe, die sich aus der Anordnung des geschichtlichen Materials bei Eusebius ergibt, kann, soweit die Veröffentlichung der *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* in Frage kommt, auf einen genaueren Zeitraum zusammengedrängt werden. Im 22. Kapitel des dritten Buches erzählt Eusebius, die Kirche von Antiochien sei zuerst von Evodius geleitet worden. Als zweiter Bischof von Antiochien sei Ignatius berühmt geworden (*ἐν τοῖς δηλουμένοις . . . ἐγνωρίζετο*)[75]. Die griechische Phrase bringt ihn in Zusammenhang mit Cerdo, der im ersten Jahr der trajanischen Regierung Bischof von Alexandrien wurde, und dem römischen Bischof Clemens, von dem beteuert wird, er sei damals noch am Leben gewesen. Die Angabe, daß Ignatius sich als Bischof einen Namen machte, bezieht sich somit auf das Jahr 98.

Wenden wir uns dem 36. Kapitel zu[76]. Kapitel 34 hatte berichtet, Clemens sei im dritten Jahr der Regierung Trajans gestorben (100) und Evaristus sei sein Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhl gewesen. Das folgende Kapitel beruft sich auf das schon früher behandelte Martyrium Symeons und erzählt, sein Nachfolger auf dem Bischofsstuhl von Jerusalem sei ein gewisser Justus gewesen. Nun hebt das 36. Kapitel an und stellt fest, zur Zeit jener Männer (*κατὰ*

[71] Schwartz S. 274, Z. 14.
[72] Schwartz S. 280, Z. 22.
[73] IV, 3 (Schwartz S. 302, Z. 14).
[74] IV, 15 (Schwartz S. 324 ff).
[75] Schwartz S. 236, Z. 15.
[76] Schwartz S. 274, Z. 6.

τούτους) habe Polykarp sich hervorgetan. Zugleich mit ihm (καθ' ὅν) sei Papias und der bis zur Stunde gefeierte Ignatius berühmt geworden. Die Frage, die sich aufdrängt, lautet: Auf welchen Zeitpunkt will das 36. Kapitel bezogen sein? Auf die Zeit des Evaristus und Justus, auf die Zeit des Clemens und Symeon oder auf die Zeit aller vier Männer zugleich? Hier kommt uns zu Hilfe, was im 22. Kapitel erzählt wurde. Schon im 22. Kapitel wurde die Berühmtheit des Ignatius erwähnt und auf die Zeit bezogen, als Clemens noch lebte. Es ist kein Grund vorhanden, das 36. Kapitel in diesem Punkt anders zu verstehen. Wenn das stimmt, dann ist klar, daß auch Papias zur Zeit von Clemens und Symeon schon berühmt war. In Jahreszahlen ausgedrückt, bedeutet das, daß Papias sich schon vor dem Jahre 100 einen Namen gemacht hatte. Daß seine Werke am Ende des dritten Buches behandelt sind, kann nicht als Waffe gegen das aufgestellte Datum gebraucht werden. Denn Eusebius gibt in den letzten Kapiteln einen Überblick über jene geschichtlichen Persönlichkeiten, die sich früher in den Verlauf seines Berichtes nicht harmonisch eingegliedert haben. Kapitel 36 handelt von berühmten Bischöfen; Kapitel 37 von berühmten Männern, die nicht Bischöfe waren; Kapitel 38 und 39 von berühmten Schriftstellern. Ignatius wurde zwar schon im 22. Kapitel erwähnt. Das geschah aber, weil dem Kirchenhistoriker Eusebius die antiochenische Bischofsliste vorlag und er den Amtsantritt des Ignatius schon früher zu verzeichnen hatte.

Wenn wir uns fragen, worin die Berühmtheit des Papias lag, so ist die Antwort nicht schwer. Ignatius war berühmt durch die besondere Würde, die ihm sein Bischofssitz verlieh, und wohl auch durch seine ganze Persönlichkeit, wie sich aus der Eigenart seiner Briefe entnehmen läßt. Polykarp stach hervor, weil ihm die bischöfliche Würde von jenen verliehen worden war, die den Herrn noch gesehen und ihm gedient hatten[77]. Er war ein Freund des Apostels Johannes[78] und galt als das Sprachrohr der apostolischen Überlieferung in Kleinasien[79]. Und so weit wir urteilen können, besaß er ausgeprägte Charakterzüge, von denen seine Umwelt gefangen werden konnte. Von Papias wissen wir aber nur, daß er Bischof von Hierapolis war und ein Werk veröffentlichte, das in fünf Büchern Berichte über die Worte und Taten des Herrn enthielt. Die Tatsache, daß Eusebius einen so eingehenden Bericht über dieses von Papias verfaßte Werk gibt, über die Person des Verfassers aber nichts zu berichten weiß, deutet klar darauf hin, daß sich der Ruhm des Papias auf seine schriftstellerische Tätigkeit gründete.

---

[77] Ebd. Z. 15.
[78] V, 20 (Schwartz S. 484, Z. 4).
[79] IV, 14 (Schwartz S. 332, Z. 15).

Die Angaben des Eusebius, die sich auf die Blütezeit des Papias beziehen, haben deshalb besonderen Wert, weil dem großen Historiker zeitgenössische Berichte zur Hand gewesen sein müssen, aus denen er die schriftstellerische Tätigkeit des Papias chronologisch fixieren konnte. Denn persönlich würde er doch alles Interesse daran gehabt haben, den Bischof von Hierapolis so weit als möglich den Zeiten der Apostel und besonders des hl. Johannes zu entziehen. Macht er im 39. Kapitel doch eigens darauf aufmerksam, daß aus den Einleitungssätzen des Papias keineswegs hervorgehe, er habe die Apostel selber gesehen oder gehört[80]. Wenn dem Bekämpfer des Chiliasmus so sehr am Herzen lag, den Einfluß des Chiliasten Papias zu unterminieren, so hätte er seinem Bestreben am besten dadurch gerecht werden, können, daß er Papias aus den Lebensjahren der Apostel entfernte. Diese Möglichkeit stand ihm aber nicht offen. Deshalb mußte er zu einer krausen Exegese seine Zuflucht nehmen.

Eusebius hat uns noch einen anderen Fingerzeig gegeben, der dartut, daß unsere Überlegung stimmt. Denn aus seiner Kirchengeschichte scheint hervorzugehen, daß die Veröffentlichung der fünf Bücher des Papias früher anzusetzen ist als die der Apokalypse. Der Beweis dafür läßt sich auf die folgende Formel bringen: Zur Zeit des Eusebius war der Kanon der inspirierten Schriften noch nicht abgeschlossen. Eusebius hatte sich vorgenommen, in seinem Werk jeweils jene frühen Schriftsteller zu erwähnen, die von den umstrittenen Büchern Gebrauch machten. Zu den umstrittenen Büchern gehörte auch die Geheime Offenbarung. Papias, der ein ausgemachter Chiliast war, hätte zur Unterbauung seiner Ansichten von der Apokalypse Gebrauch gemacht, wenn diese schon vorgelegen wäre. Aus Eusebius ergibt sich, daß Papias die Apokalypse nicht benützt hat. Daraus läßt sich schließen, daß der letztere seine fünf Bücher veröffentlicht hat, bevor die Apokalypse geschrieben war.

Um den Beweis in seinen Einzelheiten zu erhärten, gilt es zuerst nach den Absichten des Eusebius zu fragen, die seinen Berichten über die hl. Schriften zugrunde lagen. Im 3. Kapitel des dritten Buches spricht Eusebius von den Schriften des hl. Petrus und sagt: 1. daß der erste Petrusbrief schon von den alten Kirchenlehrern als echt angesehen wurde; 2. daß der zweite Petrusbrief nicht zum Kanon gehöre, von vielen aber als lehrreich erachtet und darum den anderen Schriften eingereiht wurde; 3. daß die Petrusakten, das Evangelium, die Predigt und die Offenbarung Petri nicht zu den katholischen Schriften gerechnet werden. Darauf fährt Eusebius fort und verspricht, im Verlauf seiner geschichtlichen Darstellung jene Kirchenschriftsteller zu erwähnen, die sich der umstrittenen Bücher be-

[80] III, 39 (Schwartz S. 286, Z. 6).

dient haben. Außerdem will er jeweils den Namen des umstrittenen Buches erwähnen, das so verwendet wird. Weiterhin verspricht er, anzumerken, was die Kirchenschriftsteller von jenen Schriften zu berichten wissen, die kanonisch sind, und von jenen, die es nicht sind[81].

Aus den Ausführungen des Eusebius ergibt sich, daß er zwischen den umstrittenen und den als kanonisch anerkannten Büchern scharf zu unterscheiden vermag. Es ist darauf zu achten, daß er jeweils anmerken will, von welchen (*ὁποίαις*) umstrittenen Büchern Gebrauch gemacht wird. Von den kanonischen Schriften aber will er nur berichten, was (*τίνα*) von ihnen erzählt wird. Er will also nicht aufzeigen, daß die kanonischen Schriften in der Frühzeit zitiert wurden; er will vielmehr Anekdoten und Beobachtungen niederschreiben, die auf die Entstehung und Eigenart der kanonischen Schriften Licht werfen[82].

Daß diese Ausdeutung richtig ist, ergibt der Verlauf des gesamten Werkes, in dem Eusebius seiner angekündigten Methode niemals untreu wird. Einige Beispiele mögen genügen, um die aufgestellte Behauptung zu erweisen.

Wenn man den Brief des hl. Clemens von Rom an die Korinther liest, so wird man sehen, daß er bei der Abfassung die Briefe des hl. Paulus benützt hat. Aber nicht nur das. Er zitiert den ersten Korintherbrief mit ausdrücklichen Worten[83]. Eusebius erwähnt von all dem nichts. Ihn interessiert nur, daß Clemens den noch nicht als kanonisch anerkannten Hebräerbrief benützt. In seinem Brief, so sagt Eusebius, führe Clemens zahlreiche Gedanken und sogar wörtliche Zitate aus dem Hebräerbrief an. Dadurch beweise er, daß diese Schrift nicht neuerer Zeit entstamme. Begreiflicherweise habe er dadurch zu der Meinung Anlaß gegeben, daß der Hebräerbrief von Paulus verfaßt sei[84].

Bei der Behandlung der Ignatiusbriefe hält Eusebius ebenso an seiner angekündigten Methode fest. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich in den Briefen des hl. Ignatius starke Anklänge an die vier Evangelien und die damals schon anerkannten Briefe des hl. Paulus finden. Eusebius schweigt sich über all das aus. Nur eine Bemerkung hat er zu machen. Im Brief an die Smyrnäer habe er eine Stelle gefunden, deren Quelle er nicht angeben könne. Die Stelle laute aber folgendermaßen: „Ich weiß und glaube, daß er nach der Auferstehung im Fleische erschienen ist. Als er zu denen kam, die bei Petrus waren, sagte er zu ihnen: ‚Fasset mich an und berühret mich und erkennet, daß ich nicht ein körperlicher Geist bin!' Und sogleich berührten sie

[81] Schwartz S. 190, Z. 6
[82] Vgl. Lightfoot, Essays, S. 37, 1.
[83] 47 (Lightfoot I, 2, S. 143).
[84] III, 38 (Schwartz S. 284, Z. 5).

ihn und glaubten an ihn."[85] Von Hieronymus wissen wir, daß die eben erwähnte Erzählung im Hebräerevangelium stand[86]. Jedenfalls ist es klar, daß Eusebius darauf bedacht ist, die nichtkanonischen Schriften, die von frühchristlichen Schriftstellern benützt wurden, ins Licht zu rücken.

Eusebius interessiert sich nicht für Zitate, die den kanonischen Büchern entstammen. Dafür sammelt er aber mit Bienenfleiß jene Einzelheiten, durch die das Entstehen und die Eigenart der als kanonisch anerkannten Schriften beleuchtet werden. Zum Beweis sei auf die Stellen hingewiesen, in denen Papias berichtet, Matthäus habe sein Evangelium im hebräischen Dialekt verfaßt, Markus aber, der Dolmetsch Petri, habe in seinem Evangelium jene Dinge niedergeschrieben, die er aus den Predigten Petri kannte[87]. Wenn dem letzten der sogenannten antimarcionitischen Prologe Vertrauen geschenkt werden darf, so war von Papias Johannes als der Verfasser des vierten Evangeliums angeführt worden[88]. Für diese einfache Feststellung zeigt Eusebius kein Interesse. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch Lukas von Papias aufgezählt worden war. Mit Bezug auf Markus hatte es bei Papias geheißen, er habe genau (*ἀκριβῶς*), aber nicht ordnungsgemäß (*οὐ μέντοι τάξει*) geschrieben. Vergleicht man damit den Anfang des Lukasevangeliums, so findet man, daß Lukas genau (*ἀκριβῶς*) und ordnungsgemäß (*καθεξῆς*) berichten wollte. Höchst wahrscheinlich hatte Papias vor seinem Bericht über Markus das Lukasevangelium erwähnt, sachlich aber dasselbe bezeugt, was man schon aus den Einleitungsversen des Lukasevangeliums kannte. Auch das hielt Eusebius nicht der Erwähnung wert[89].

Um nicht zu weit auszugreifen, sei nur noch auf die bekannte Stelle verwiesen, in der Irenäus über die Evangelien spricht und die von Eusebius treu wiedergegeben ist[90]; außerdem auf die Erzählung des Clemens von Alexandrien über den Ursprung des Markusevangeliums[91].

Aus dem gelieferten Material, das sich nach Belieben häufen ließe, erhellt: 1. daß Eusebius keine Zitate aus den als kanonisch anerkannten Büchern sammelt; 2. daß er dafür Anekdoten oder wissenswerte Einzelheiten anführt, die auf die kanonischen Bücher Bezug haben; 3. daß er Zitate vermerkt, die aus strittigen Büchern stammen.

---

[85] III, 36 (Schwartz S. 278, Z. 13; Haeuser S. 147).
[86] Hieronymus, De vir. ill. 16 (PL 23, 633).
[87] III, 39 (Schwartz S. 290, Z. 21; S. 291, Z. 5).
[88] Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter I, S. 139.
[89] Vgl. J. Chapman, Le témoignage de Jean le Presbytre: Revue Bénéd. 22 (1905) S. 361.
[90] V, 8 (Schwartz S. 442, Z. 26).
[91] VI, 14 (Schwartz S. 550, Z. 19).

Wir fragen nun: Zu welchen Büchern rechnet Eusebius die Apokalypse? Die Antwort lautet: Zu den umstrittenen Büchern. Nachdem Eusebius im 24. Kapitel des dritten Buches angemerkt hat, daß neben dem zweiten und dritten Johannesbrief auch die Apokalypse umstritten sei, fährt er im 25. Kapitel folgendermaßen fort:

„Es dürfte am Platz sein, hier die erwähnten Schriften des Neuen Testamentes zusammenzufassen. An die erste Stelle ist die heilige Vierzahl der Evangelien zu setzen, an welche sich die Apostelgeschichte anschließt. Nach dieser sind die Briefe des Paulus einzureihen. Sodann ist der sogenannte erste Brief des Johannes und in gleicher Weise der des Petrus für echt zu erklären. Zu diesen Schriften kann noch, wenn man es für gut hält, die Offenbarung des Johannes gezählt werden, über welche verschiedene Meinungen bestehen, die wir bei Gelegenheit angeben werden. Die erwähnten Schriften gehören zu den anerkannten. Zu den bestrittenen aber, welche indes gleichwohl bei den meisten im Ansehen stehen, werden gerechnet der sogenannte Jakobusbrief, der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus und der sogenannte zweite und dritte Johannesbrief, welche entweder dem Evangelisten oder einem anderen Johannes zuzuschreiben sind. Zu den unechten Schriften sind zu zählen die Paulusakten... und, wie ich schon sagte, auch noch, wenn man will, die Offenbarung des Johannes, welche, wie erwähnt, von den einen verworfen, von anderen aber zu den echten Schriften gerechnet wird."[92]

Aus dem angegebenen Zitat läßt sich leicht ersehen, daß die Apokalypse in zweifacher Hinsicht umstritten ist: zur Zeit des Eusebius sprachen ihr manche sowohl den kanonischen Charakter als auch die Autorschaft des Johannes ab. Seiner Absicht entsprechend gibt Eusebius im Verlauf seiner Kirchengeschichte jeweils die Zeugnisse der Alten an, die sich auf die Apokalypse beziehen. Durch einen kurzen Überblick der einschlägigen Stellen soll das genauer beleuchtet werden:

IV 18: Justinus erwähnte die Offenbarung des Johannes und bemerkte dabei mit ausdrücklichen Worten, daß sie ein Werk des Apostels sei[93].

IV 24: Theophilus, Bischof von Antiochien, zitierte die Apokalypse in seinem Buch „Gegen die Häresie des Hermogenes"[94].

IV 26: Melito von Sardes schrieb ein Buch über die Offenbarung des Johannes[95].

V 8: Irenäus hielt die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes und sagte, daß sie gegen das Ende der Regierung Domitians geschaut wurde[96].

VI 27: Origenes rechnete die Apokalypse zu den Schriften des hl. Johannes[97].

---

[92] Schwartz S. 250, Z. 19; Haeuser S. 133.
[93] Schwartz S. 366, Z. 10.
[94] Schwartz S. 378, Z. 25.
[95] Schwartz S. 382, Z. 7.
[96] Schwartz S. 444, Z. 9.
[97] Schwartz S. 578, Z. 6.

VII 25: Dionysius von Alexandrien sprach auf Grund innerer Kriterien die Apokalypse dem Apostel Johannes ab[98].

Daß Papias die Apokalypse erwähnt oder zitiert hat, muß verneint werden, da das Schweigen des Eusebius gegen eine solche Annahme spricht. Eusebius hatte das Werk des Papias nicht nur seinem Inhalt nach genau durchgelesen, er hatte auch sein Augenmerk darauf gerichtet, welche Schriften von Papias zitiert wurden. Er entdeckte aber nur Zitate aus dem ersten Johannesbrief, dem ersten Petrusbrief und dem Hebräerevangelium[99].

Wir müssen uns nun fragen, ob Papias die Apokalypse benützt haben würde, falls sie zu seiner Zeit schon bestanden hätte. Es braucht kaum betont zu werden, daß die Veröffentlichung der Geheimen Offenbarung seiner Aufmerksamkeit nicht hätte entgehen können, da er, der kleinasiatische Bischof, ein besonderes Interesse an den Überlieferungen der Apostel zeigte und sich auch sehr mit eschatologischen Fragen beschäftigte. Gerade diese eschatologischen Fragen, in deren Mittelpunkt das chiliastische Reich stand, hätten zu ihrer Unterbauung der Autorität eines Apostels bedurft. Weiterhin ersehen wir aus den Fragmenten des Papias, daß er dem Ursprung der neutestamentlichen Schriften nachging. Was die Apokalypse betrifft, so stammte sie aus der Feder des Apostels Johannes, enthielt für Papias einen faszinierenden Stoff und war in einer außergewöhnlichen Lage zustande gekommen. Der Kleinasiate Papias — das läßt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten — wäre nicht mit Stillschweigen an der Apokalypse vorbeigegangen. Dafür war Johannes eine zu bedeutende Persönlichkeit in Kleinasien. Es darf auch nicht vergessen werden, daß Papias nach dem Zeugnis des Irenäus gerade mit Johannes in engster Verbindung stand. Wenn Papias Einzelheiten über Philipp und seine Töchter bringen zu müssen glaubte, hätte er die Geschicke des bedeutendsten Mannes in Kleinasien nicht verschwiegen. Hätte er die Apokalypse auch nur in ganz oberflächlicher Weise erwähnt, so hätte Eusebius, entsprechend seinen Absichten, das in seiner Kirchengeschichte vermerkt. Aus dem Stillschweigen des Eusebius läßt sich also vermuten, daß Papias sein Werk vor dem Erscheinen der Apokalypse abgeschlossen hat. Aus der gegebenen Überlegung heraus und auf Grund der Tatsache, daß Eusebius die Blütezeit des Papias mit der Regierung des Clemens von Rom in Verbindung bringt, muß die Abfassung der papianischen Schriften in das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts verlegt werden.

---

[98] Schwartz S. 690 ff.

[99] III, 39 (Schwartz S. 292, Z. 7).

III. Papias

Um von Papias her argumentieren zu können, ist es notwendig, den wichtigen Einleitungssatz, der schon so oft behandelt wurde, noch einmal einer Analyse zu unterwerfen. Der leichteren Behandlung wegen soll er in vier Abschnitte zerlegt und diese mit Buchstaben versehen werden. Eine mechanisch wörtliche Übersetzung würde folgendermaßen lauten:

a) Wenn irgend einer kam, der den Presbytern gefolgt war,
b) fragte ich *(ἀνέκρινον)* nach den Lehren *(λόγους)* der Presbyter;
c) was *(τί)* Andreas oder was Petrus oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer der Herrenschüler gesagt hat,
d) was auch *(ἅ τε)* Aristion und der Presbyter Johannes, die Herrenschüler, sagen[100].

Die erste Frage, die sich aufdrängt, lautet: Wer sind die Presbyter, von denen a) und b) sprechen? Eusebius[101], Zahn[102], Lightfoot[103] u. a. verbinden c) mit b) in der folgenden Weise: „Ich erkundigte mich nach den Worten der Presbyter, nämlich, was Andreas oder Petrus ... gesagt hat". c) ist somit als erklärende Erweiterung des Abschnittes b) zu betrachten. Ferner hat man bei solcher Übersetzungsweise unter den Presbytern die unmittelbaren Herrenjünger zu verstehen. Die Gründe, die sich für diese Lesart geltend machen lassen, sind durchschlagend. Denn erstens ist diese Lesart die ungezwungenste und drängt sich am ersten auf. Zweitens verstand Eusebius, dem der gesamte Text des Papias vorlag und an dessen Kenntnis der griechischen Sprache kein Zweifel besteht, den Satz in derselben Weise. Eusebius erklärt in seiner Paraphrase zu den Einleitungssätzen des Papias ausdrücklich, Papias bekunde, daß er die Dinge des Glaubens von solchen empfangen habe, die mit den Aposteln bekannt gewesen seien[104].

Dieser Interpretation steht eine andere gegenüber, die seit dem Erscheinen des „John the Presbyter" von John Chapman zahlreiche Anhänger gefunden hat. Chapman ordnet c) dem Abschnitt b) unter, indem er den indirekten Fragesatz von *λόγους* abhängig macht. Er liest also wie folgt: „Ich erkundigte mich nach den Worten der Presbyter, was (nach ihrer Erinnerung) Andreas und Petrus ... ihnen erzählten."[105] Wenn man sich vor Augen hält, daß Papias unter a) gesagt hatte, er habe, wo immer er einem Gefolgsmann der Presbyter

[100] Ebd. (Schwartz S. 286, Z. 16).
[101] Ebd. (Schwartz S. 288, Z. 11).
[102] Th. Zahn, Forschungen VI, S. 112—147; derselbe, Einleitung in das Neue Testament II, Leipzig 1907, S. 211.
[103] Lightfoot, Essays S. 143.
[104] Schwartz S. 286, Z. 7.
[105] Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, S. 25.

begegnete, sich nach den Worten der Presbyter erkundigt, so ergibt sich nach Chapman folgende Traditionsreihe: Herrenjünger — Presbyter — Gefolgsmänner der Presbyter — Papias[106]. Im Gegensatz zu Eusebius, Zahn, Lightfoot und anderen schiebt Chapman die, nach seiner Ansicht, von den Herrenjüngern verschiedenen Presbyter als neues Glied in die Traditionskette ein. Um seine Theorie zu stützen, führt er die folgenden Gründe an:

Erstens ergebe eine Untersuchung der Schreibweise des hl. Irenäus, daß dieser unter Presbyter Apostelschüler verstand. Deshalb, so folgert er, müßten auch die Presbyter des Papiastextes im selben Sinn verstanden werden[107]. Gegen den Wert dieser Schlußfolgerung lassen sich verschiedene Bedenken erheben. Ganz allgemein kann gesagt werden, daß Ausdrücke wie „Presbyter" im Lauf der Zeit mit neuem Gehalt gefüllt wurden. Zwischen der literarischen Tätigkeit des Papias und der des Irenäus liegt eine geraume Zeit. Es muß deshalb von vornherein fraglich bleiben, ob beide Männer den Ausdruck im gleichen Sinn verstanden. Ferner muß betont werden, daß Irenäus in seiner Ausdrucksweise keineswegs konsequent ist. Denn er nennt auch die römischen Bischöfe Presbyter[108]. Zuweilen legt er denselben Namen auch jenen bei, die von den Schülern der Apostelschüler gelernt haben[109]. Von Hippolyt wird selbst Irenäus als Presbyter bezeichnet[110]. Bei näherer Analyse der Tatsachen gewinnt man den Eindruck, daß in der Urkirche die Traditionszeugen der jeweiligen Generation als Presbyter bezeichnet wurden. Faßt man die Zeit des Papias ins Auge, so sind es gerade die Jünger des Herrn, die als erste ein Recht darauf besitzen, als Presbyter angesprochen zu werden.

Ein zweiter Grund, den Chapman geltend macht, stützt sich auf den Vergleich zwischen zwei Sätzen, von denen der erste dem Papias, der zweite dem Eusebius gehört. Papias sagt: „Ohne zu zögern, will ich für dich alles, was ich je von den Presbytern genau erfahren und dem Gedächtnis genau eingeprägt habe ... zugleich mit den Aussagen verbinden, mich für dessen Wahrheit verbürgend."[111] Aus diesem Satz, so sagt Chapman, müsse entnommen werden, daß Papias die Presbyter persönlich gekannt habe. Eusebius aber stelle fest, daß Papias selbst in der Einleitung zu seiner Schrift erklärt habe, er habe die heiligen Apostel nicht gehört und nicht gesehen[112]. Aus dem Vergleich der beiden Stellen folgert Chapman, daß Presbyter und Apostel nicht

---

[106] Ebd. S. 40.
[107] Ebd. S. 16.
[108] Eusebius, Kirchengeschichte V, 24 (Schwartz S. 494, Z. 29).
[109] Irenäus, Adv. haer. IV, 42, 2 (Harvey II, S. 238).
[110] Hippolyt, Philosophumena VI, 42 (Wendland S. 173, Z. 13).
[111] Eusebius, Kirchengeschichte III, 39 (Schwartz S. 286, Z. 12).
[112] Ebd. (Schwartz S. 286, Z. 5).

identisch sein können. Denn es sei unmöglich, daß Papias dieselben Menschen gekannt und nicht gekannt habe.

Auf diese Beweisführung läßt sich zuerst einmal entgegnen, daß es gar nicht so klar ist, daß Chapman die Eusebiusstelle richtig übersetzt hat. Die naheliegende Übersetzung würde nämlich folgendes aussagen: „In der Einleitung zu seiner Schrift erklärt Papias keineswegs, er habe die heiligen Apostel gehört und gesehen." Die Negation *(οὐδαμῶς)* ist im griechischen Satz so gestellt, daß sie eben so gut zum Haupt- wie zum Nebensatz bezogen werden kann. Unsere Übersetzung empfiehlt sich auch deshalb, weil sie am besten mit den übrigen Einleitungssätzen des Papias im Einklang steht. Wie schon gesagt, verstand Eusebius unter den Presbytern in erster Linie die Apostel[113]. Da Papias hervorhebt, er habe sich bei den Gefolgsmännern der Herrenjünger erkundigt, so konnte Eusebius nur behaupten, daß Papias keineswegs gesagt habe, er habe die Apostel selber gesehen und gehört. Das unterscheidet sich aber sehr von Chapmans Übersetzung, die besagt, daß Papias erkläre, er habe keineswegs die Apostel gesehen oder gehört. Noch auf Grund einer anderen Überlegung stellt sich die Übersetzung Chapmans als falsch heraus. Als Bekämpfer des Chiliasmus mußte Eusebius alles Interesse daran haben, den Presbyter Johannes von dem Apostel gleichen Namens zu unterscheiden und den Erstgenannten zum Verfasser der Apokalypse zu machen. Hätte Papias wirklich gesagt, er habe keinen jener Presbyter gekannt, die nach Eusebius mit den Aposteln identisch waren, dann wäre Eusebius im Besitz des herrlichsten Beweises gewesen, um darzutun, daß es sich im erwähnten Fall um zwei ganz verschiedene Persönlichkeiten gehandelt habe. Papias kannte den Presbyter Johannes persönlich. Das hebt Eusebius eigens hervor: „Der von uns eben zitierte Papias gesteht, die Lehren der Apostel von deren Schülern empfangen und Aristion sowie den Presbyter Johannes persönlich gehört zu haben."[114] Hätte aber Papias keinen Apostel gekannt, dann wäre der Presbyter Johannes eine vom Apostel Johannes verschiedene Persönlichkeit. Und Eusebius hätte, um die Existenz eines zweiten Johannes darzutun, sich nicht auf die beiden Johannesgräber berufen müssen, die sich zur Zeit des Dionysius von Alexandrien in Ephesus befanden[115]. Chapmans Übersetzung muß aus diesen Gründen als unrichtig zurückgewiesen werden. Leider hilft es nichts, wenn auch heutzutage noch geschrieben wird: „Depuis les observations de Dom Chapman sur le sens de

[113] Der Begriff „Presbyter", wie ihn Papias gebraucht, ist weiter gespannt. Er umfaßt die Herrenjünger im allgemeinen, nicht nur die Apostel. Der analysierte Einleitungssatz zeigt, daß auch Aristion zu den Herrenjüngern gezählt wird. Die Herrenjünger sind aber identisch mit den Presbytern.

[114] Schwartz S. 288, Z. 10.

[115] III, 39; VII, 25 (Schwartz S. 288, Z. 6; S. 696, Z. 19).

πρεσβύτεροι chez les Pères apostoliques, notamment chez S. Irénée, il n'est plus possible d'admettre avec Eusèbe que Papias qualifiait de ce nom les apôtres eux-mêmes. Il ne s'agit sûrement ici que d'auditeurs des apôtres."[116] Das Gegenteil davon ist wahr, mit dem Vermerk, daß Papias unter den Presbytern die Jünger des Herrn verstand. Papias setzt Presbyter und Herrenjünger gleich. Eusebius hatte sich darin geirrt, daß er meinte, Papias identifiziere ausschließlich die Apostel mit den Presbytern.

In Verbindung mit dem Einleitungssatz des Papias drängt sich auch die Frage auf, wie der Abschnitt d) übersetzt werden soll.

Einige Übersetzer, unter ihnen Phil. Häuser[117], behandeln d) als Fragesatz, den sie als geradlinige Fortsetzung des Abschnittes c) betrachten. Es bedarf nicht mehr als des einfachen Hinweises, daß ἅ τε ein Relativpronomen ist. Es als ein Fragepronomen anzusehen, ist ein primitiver philologischer Irrtum.

Chapman, und mit ihm die meisten Autoren, verbinden d) mit b), indem sie d) direkt von ἀνέκρινον abhängig sein lassen. Der Sinn wäre dann folgender: „Wenn einer kam, der den Presbytern gefolgt war, so erkundigte ich mich nach den Worten der Presbyter ... und nach dem, was Aristion und der Presbyter Johannes augenblicklich sagen."[118] Gegen diese Lesart muß geltend gemacht werden, daß d) zu weit von b) entfernt ist, um sich zwanglos an ἀνέκρινον anzugliedern. Zweitens würde in solchem Fall die griechische Grammatik fordern, daß d) mit dem Fragepronomen, nicht aber mit dem Relativpronomen eingeleitet wird. Drittens würde, falls Chapman recht hatte, Papias kein unmittelbarer Hörer Aristions und des Presbyters Johannes gewesen sein. Denn er hätte seine Kenntnisse nur mittelbar durch jene erhalten, die den Presbytern gefolgt waren. Dem steht aber die schon beigebrachte Feststellung des Eusebius entgegen: „Der soeben von uns zitierte Papias gesteht, die Lehren der Apostel von deren Schülern empfangen und Aristion sowie den Presbyter Johannes persönlich gehört zu haben."[119]

Es muß nunmehr die Erklärung C. Lambots angeführt werden. Obwohl er sonst in allem Chapman folgt, möchte er doch den Relativsatz d) mit dem vorausgehenden Abschnitt c) verbinden. Im Deutschen ließe sich der Relativsatz so wiedergeben: „Was ja auch Aristion und Johannes der Presbyter sagen", und würde, freier übersetzt, soviel bedeuten wie: „Was ja auch mit dem übereinstimmt, was von Aristion und Johannes dem Presbyter gesagt wird." Lambots Vorschlag emp-

[116] D. C. Lambot, Les Presbytres et l'„Exegesis" de Papias: Revue Bénéd. 43 (1931) S. 117.
[117] S. 151.
[118] Chapman, John the Presbyter and the Fourth Gospel, S. 24.
[119] Schwartz S. 286, Z. 5.

fiehlt sich aus mehreren Gründen. Erstens schließt sich ein Relativsatz am besten an das unmittelbar Vorhergehende an. Zweitens ist ἅτε in den meisten Fällen ein emphatisches Relativpronomen. Drittens läßt sich nur bei einer Übersetzung, wie sie Lambot vorgeschlagen hat, verstehen, warum Papias ein Hörer des Aristion und des Presbyters gewesen ist. Bei Chapman wird das unverständlich, da er zwischen Aristion und dem Presbyter einerseits und Papias anderseits Mittelspersonen einschiebt.

Nach dem bisher Gesagten würde der diskutierte Text des Papias folgendermaßen lauten:

„Wenn einer kam, der den Presbytern gefolgt war, so erkundigte ich mich nach den Worten der Presbyter, nämlich was Andreas oder Petrus gesagt hat, oder Phillipus oder Thomas oder Jakobus oder Johannes oder Matthäus oder irgend ein anderer der Herrenjünger, was ja mit dem übereinstimmt, was Aristion und der Presbyter Johannes, die Herrenjünger, (jetzt) sagen."

Für unsere chronologische Untersuchung läßt sich aus dem eben analysierten Papiastext ein wertvoller Aufschluß ablesen. Das Präsens „sagen", das in Verbindung mit Aristion und dem Presbyter Johannes gebraucht wird, zeigt klar und deutlich, daß die beiden Männer zur Zeit, da Papias schrieb, sich noch unter den Lebenden befanden. Ja, man geht kaum zu weit, wenn man behauptet, daß sie bei der Veröffentlichung der Papianischen Bücher noch am Leben waren. Denn erstens ist nicht einzusehen, warum zwischen Abfassung und Veröffentlichung eine lange Zeitspanne einzuschieben ist. Zweitens würde die Präsensform von „sagen" von der Hand des Papias eine notwendige Korrektur erfahren haben, falls die Schrift erst nach dem Tode der beiden Herrenjünger das Licht der Öffentlichkeit erblickt hätte. Wir dürfen also ganz getrost annehmen, daß Papias sein Werk veröffentlicht hat, als Aristion und der Presbyter noch am Leben waren. Daß diese Männer unmittelbare Herrenjünger gewesen sind, wird von Papias ausdrücklich gesagt. Als Christus starb, müssen sich beide dem zwanzigsten Lebensjahr wenigstens genähert haben. Als Kinder hätten sie wohl schwerlich Jünger des Herrn sein können. Auch ist nicht ersichtlich, wie sie in einem solchen Fall später ihre eigenen Erinnerungen hätten überliefern können. Das taten sie aber, wie Eusebius ausdrücklich bemerkt[120]. Um das Jahr 100 wären also beide ungefähr 85 bis 90 Jahre alt gewesen. Gewiß ein hohes Alter. Bedenkt man noch, daß zur Zeit, als Papias sein Werk verfaßte, sowohl Aristion als Johannes der Presbyter eine Art von Lehrtätigkeit entfalteten, so darf man kaum ins zweite Jahrhundert hinausgreifen. Von den Fragmenten des Papias her gesehen, ergibt sich wiederum, daß das letzte Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts als Abfassungs- und Veröffentlichungs-

[120] Schwartz S. 288, Z. 13.

zeit der Papianischen Schriften anzusehen ist. Diesem Datum fügt sich auch am besten der Umstand ein, daß zwischen Papias und den übrigen Herrenjüngern nur ein einziges Traditionsglied eingeschoben werden darf.

Aus der Einleitung zum Apokalypsenkommentar des Andreas von Cäsarea kann kaum etwas Ernsthaftes gegen unsere Aufstellungen vorgebracht werden. Andreas von Cäsarea betont, der hl. Gregor der Theologe, Cyrill, Papias, Irenäus, Methodius und Hippolyt hätten die Glaubwürdigkeit der Apokalypse bezeugt[121]. Die Aufzählung des Papias dürfte seinen Grund darin haben, daß er als Vorkämpfer des Chiliasmus galt und von späteren Schriftstellern automatisch mit der Johannesapokalypse in Verbindung gebracht wurde. Das einzige Zitat, das Andreas aus Papias beibringt, hat mit der Apokalypse nichts zu tun. Es lautet: „Einigen aus ihnen (offenbar den Engeln, die im Anfang heilig waren) gab er Macht über die Verwaltung der Welt; und er befahl ihnen, ihre Gewalt gut zu gebrauchen ... Es kam dazu, daß ihre Ordnung kein gutes Ende fand."[122]. Wahrscheinlich gehört dieser Text jenem Teil der Papianischen Schriften an, wo das Sechstagewerk auf Christus und seine Kirche bezogen wird[123]. Soweit die eschatologischen Ideen des Papias bekannt sind, wurzeln sie in der jüdischen Überlieferung. Die Idee des tausendjährigen Reiches findet sich in den apokryphen Büchern des Judentums. Sie scheint überdies altorientalisches Erbgut zu sein, das sich aus der Theorie von der Weltwoche herleitet, wo jedem Planeten eine tausendjährige Regierung zugesprochen wird. Die Beschreibung der Fruchtbarkeit im eschatologischen Reich, aus der Feder des Papias stammend und von Irenäus aufbewahrt, hat ihre verblüffende Parallele in der syrischen Baruchapokalypse, wo es heißt: „Auch die Erde wird zehntausendfache Frucht schenken; an einem einzigen Weinstock werden tausend Reben sein; und jede Rebe wird tausend Traubenbüschel hervorbringen; und jedes Traubenbüschel wird tausend Beeren zeitigen; und jede Beere wird ausreichen, um tausend Liter Wein zu pressen."[124] Bei Papias wird die Glorie des chiliastischen Reiches fast mit denselben Worten geschildert: „Es werden Tage kommen, wo Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10.000 Reben und an einer Rebe 10.000 Zweige, und an einem Zweig 10.000 Schosse und an jedem Schoß 10.000 Trauben und an jeder Traube 10.000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 1000 Liter Wein

[121] PG 106, 220.

[122] PG 106, 325.

[123] Vgl. Anastasius Sinaita, Contempl. anagog. in Hexaemer. 1 (PG 89, 860).

[124] c. 29 (R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Thestament II, S. 497).

geben ..."[125] Papias hatte noch hinzugefügt: „Dies ist aber glaubwürdig für die Gläubigen." „Glaubwürdig", ἀξιόπιστον, ist das Wort, das auch von Andreas von Cäsarea in Verbindung mit der Johannesapokalypse gebraucht wird. Er sagt, daß neben anderen Schriftstellern auch Papias bezeugt habe, die Apokalypse sei glaubwürdig, ἀξιόπιστον. Sollte die einfachste Erklärung vielleicht sein, daß Andreas den Papias unter die Zeugen für die Apokalypse nur deshalb einreiht, weil er die eben zitierte Stelle bei Irenäus gelesen hatte? Jedenfalls dürfte aus dem Gesagten hervorgehen, daß die Worte des Andreas nicht hinreichen, um die viel massiveren Beweise umzustürzen, die sich auf Eusebius und Papias stützen. Das eine Zitat, das Andreas aus Papias bringt, kann er ebenso gut anderswo gelesen haben. Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß ihm das Werk des Papias zur Verfügung stand.

Das Ergebnis der vorliegenden Studie ist folgendes: Aus Irenäus ergibt sich, daß Papias in die Zeit vor 110 hineingehört. Dasselbe bestätigt uns Eusebius durch die Anordnung seines Stoffes. Aber noch mehr: Er verlegt die Blütezeit des Papias in die Tage, als Clemens von Rom noch lebte. Und sein Schweigen zeigt, daß Papias die Apokalypse nicht erwähnt. Papias hätte sie aber erwähnen müssen, falls er nach der Abfassung der Apokalypse geschrieben hätte. Dem fügt sich harmonisch der Umstand ein, daß zur Zeit, als Papias seine Bücher veröffentlichte, Aristion und Johannes der Presbyter noch am Leben waren. Papias veröffentlichte also sein Werk in den Neunzigerjahren vor der Abfassung der Apokalypse. Er ist somit wirklich ein Mann alter Zeit.

Von hier aus gesehen, ist es klar, daß der Presbyter Johannes nur mit dem Apostel gleichen Namens identisch sein kann. Wie hätte der Kleinasiate Papias bei seiner Traditionsforschung den Apostel Johannes übergehen können, der in seiner Nähe wohnte und ihm die besten Nachrichten vermitteln konnte?

Ist aber somit die Identität des Presbyters klargestellt, so kann nicht beweifelt werden, wer sich im zweiten und im dritten Johannesbrief unter dem Namen des Presbyters verbirgt.

[125] Irenäus, Adv. haer. V, 33, 3 (Harvey II, S. 417 f; übers. von E. Klebba, München 1912, S. 240).

DAS VERBOT DER OPERA SERVILIA IN DER HEILIGEN SCHRIFT UND IN DER ALTKIRCHLICHEN EXEGESE

Von Franz Pettirsch S. J., Gurk

(Schluß.)

II.

Das Verbot der opera servilia in der altkirchlichen Exegese

Auf welchem Weg fand nun das Verbot von *opera servilia* in die kirchliche Sonntagsgesetzgebung Eingang? Eine vierfache Untersuchung wird diesen Weg aufzeigen. Zunächst gilt es, die Anfänge der christlichen Sonntagsruhe zu beleuchten, aus welchen Quellen sie sich entwickelte. Sodann wäre nur noch die Frage fällig, wie sich in der alten Kirche die *opera servilia* zu dieser neuerstandenen sakralen Arbeitsruhe verhalten. Da die *opera servilia* vielfach mit dem Sabbatverbot verquickt werden und dieses im Dekalog steht, soll zweitens die Stellung des Dekalogs in der alten Kirche kurz umrissen werden, dann soll drittens das Sabbatgebot im Lichte der altkirchlichen Exegese erscheinen und endlich auf diesem Hintergrund der Weg der *opera servilia* in der alten Kirche beleuchtet werden.

1. Die Entstehung der christlichen Sonntagsruhe

Es soll hier — da es an gründlichen Untersuchungen über dieses Thema nicht gebricht[150] — nur ein Überschlag über jene Faktoren geboten werden, die allmählich zu einer gewissen Arbeitsruhe am Sonntag führen mußten. Zunächst über die Faktoren mehr grundsätzlicher Natur.

Seiner Entstehung nach ist der christliche Sonntag ein wöchentlich wiederkehrendes Auferstehungsfest des Herrn. Zu dieser geschichtlichen Erinnerung kommt die neuplatonisch-christliche Erkenntnis, daß der echte Weise, näherhin der Christ, eigentlich immerdar ein Fest begeht[151]. Da aber der Christ als Mensch vieler Bedürfnisse im Beruf und Alltag steht, so muß wenigstens ein Tag der Woche diesem seinem tieferen Wesen ganz geweiht sein. Etwas Ähnliches wie für den Festcharakter des Sonntags als wöchentliches Auferstehungsfest gilt auch für den Sonntag als Kulttag. Im Unterschied zum alttestament-

[150] Vor allem H. Dumaine, Dimanche: Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie IV, 858—994. — Derselbe, Le dimanche chrétien. Ses origines, ses principaux charactères, Bruxelles 1922. In beiden weitere Literatur.

[151] Siehe oben Anm. 102.

lichen Sabbat ist der christliche Sonntag von Anfang an ein Tag des Gottesdienstes, des Kultes[152]. Zwar heißt Christsein in immerwährendem Gottesdienst stehen; aber weil der Christ als Mensch auf dieser Erde leben muß, war es notwendig, einen Tag dieser seiner tiefsten und wesentlichen Aufgabe besonders zu weihen. Dazu kommt ein dritter Gedanke im Schrifttum der alten Kirche. Der Christ lebt immer in der Gemeinschaft des geheimnisvollen Herrenleibes der Kirche. Da er aber bewußt und auch nach außen sichtbar nicht immer in der Gemeinde der Heiligen stehen kann, so ist ein Tag in besonderer Weise der Tag der christlichen Gemeinschaft, der Versammlung, eben der Tag des Kyrios, der Sonntag. Wie wir sahen, beherrschten Festfreude, Gottesdienst und Festversammlung auch die vom Gesetz des Alten Bundes vorgeschriebenen Feste. Diesem dreifachen Festcharakter war eine vom Sabbat verschiedene Festtagsruhe zugeordnet und untergeordnet als Mittel zu diesem Zweck; daher das Gebot der Ruhe von aller Dienstarbeit, von jener Arbeit, durch die man sich den Lebensunterhalt erwirbt.

Auch das römische Sakralrecht hatte seine *dies feriales* und seine Festtage mit Versammlung und Opfern. Es waren Freudentage, an denen Arbeiten bestimmter Beschaffenheit zu ruhen hatten[153]. Auch andere Völker aller Kulturstufen kennen Festtage mit sakraler Arbeitsruhe. Die Arbeitsenthaltung an sakralen Tagen und überhaupt an Festtagen ist ein spontaner, allgemein menschlicher Ausdruck der Festfreude, ist Vorbedingung für den offiziellen Gottesdienst und für die Versammlung der religiösen Gemeinde.

So mußte aus innerer Dynamik, auch ohne das Vorbild der Sabbatruhe, der christliche Sonntag zu einer Arbeitsruhe drängen, zu einem Unterbrechen der gewöhnlichen Berufsarbeit, um dem Gebet, der Versammlung und dem gemeinsamen Gottesdienst obliegen zu können. Tatsächlich finden sich schon sehr bald Zeugnisse über erste Anfänge einer christlichen Sonntagsruhe. Aber diese altkirchlichen Zeugnisse sind alle von dieser allgemein gültigen und großzügigen Auffassung einer Arbeitsruhe, wie sie nur theologischen Erwägungen entstammen können, und auf den ersten Blick fällt in ihnen eine radikale Unabhängigkeit von der Sabbatruhe des Alten Testamentes auf. So berichtet Tertullian noch vor dem Ende des dritten Jahrhunderts von der Tradition einer gewissen Sonntagsruhe: „Wir müssen uns gemäß unserer Überlieferung einzig am Tage der Auferstehung des Herrn nicht bloß dieses (des Kniens), sondern auch jedes Anzeichens der Furcht und jedes daraus hervorgehenden Dienstes enthalten, wobei wir auch unsere Geschäfte aufschieben, um dem Teufel keinen

[152] Dumaine, Dimanche S. 915 ff: IV. Charactère essentiellement cultuel du dimanche chrétien, bes. S. 927 ff.

[153] Vgl. oben Anm. 139.

Raum zu geben"[154]. Was also den Sonntag betrifft, beruft sich Tertullian auf eine alte Tradition seiner afrikanischen Kirche *(sicut accepimus)*, daß sich die Christen am Sonntag als dem Tag der Auferstehung *(die dominicae resurrectionis)* alles dessen enthalten, was die Seele der echt christlichen Freiheit und Würde berauben und in die Ketten der Unfreiheit und Ängstlichkeit legen könnte[155]. Dieser Text ist aufschlußreich für die altkirchliche Gedankenführung, die zu einer gewissen Arbeitsruhe am Sonntag den Weg wies. Es ist zunächst der praktische Grund des Freiseins für den gemeinsamen Gottesdienst. Daher betont er die Tradition und das Gemeinschaftsbewußtsein in dieser Übung. In der Betonung des Sonntags als Auferstehungstag liegt auch die Begründung der Festfreude ausgesprochen. Und deshalb Meidung aller ängstlichen Geschäftigkeit. Damit zeigt der Christ, daß er eigentlich berufen ist zum immerwährenden Festfeiern, zum Gottdienen und Herrschen über alles irdische Getriebe. Wer sich zu diesem Ausdruck der christlichen Freiheit und des Stehens über den Sorgen dieser Welt nicht emporschwingt, läuft Gefahr, zunächst Sklave seines Berufes und damit Sklave dieser Welt und ihres Fürsten zu werden (*ne quem diabolo locum demus*).

In keiner Weise ist hier die Rede von einem Gebot der Sonntagsruhe. Es geht nur um die innere Dynamik des Christseins und um die christlich gestaltete Sonntagsfeier.

Mehr konnte schließlich in der Zeit der Unfreiheit, Verborgenheit und der Verfolgungen auch nicht gut gefordert werden. Sobald freilich die Kirche frei wurde, mußte sich diese innere Dynamik nach außen in Gewohnheit und Recht Geltung schaffen. Das war der Kirche und dem sie fortan schützenden Staate nicht schwer gemacht, da es längst eine ausführliche Ferialgesetzgebung im römischen Sakralrecht gab, welche denn auch eine bedeutende Rolle in der christlichen Sonntagsruhegesetzgebung spielen sollte.

Von der Kirche selbst aber wurde schon in den Jahren der Unfreiheit, dem Festcharakter des Sonntags entsprechend, immer so viel Arbeitsruhe gefordert, als zur würdigen Beteiligung am Gottesdienst nötig war. Es ist der Kult, der bis ins Mittelalter hinein das Hauptmotiv der christlichen Sonntagsruhe bildet[156].

---

[154] Tertullian, De oratione c. 23 (PL 1, 1191; CSEL 20, 196).

[155] Vgl. über diese ganze Stelle Dumaine, Dimanche 943 f. — G. Förster, Die christliche Sonntagsfeier bis auf Konstantin (oben Anm. 144), S. 110, der aber Tertullian nicht ganz richtig auslegt.

[156] Den geschichtlichen Beweis hat Dumaine erbracht, S. 943—956. Er zeigt, daß die Arbeitsruhe, auch wo sie schon ungebührlich in den Vordergrund gerückt wird, doch bis ins Mittelalter hinein dem Sonntagsgottesdienst nicht bei-, sondern untergeordnet wird. Es ist das Hauptanliegen seines langen Artikels über den Sonntag. W. Thomas (oben Anm. 84), der diese Bestrebungen zwar anerkennt, wirft D. — und vielleicht nicht ganz mit Unrecht — eine gewisse Kon-

Ein gewichtiges Zeugnis für diese Forderung der Sonntagsruhe bietet die syrische Didaskalia (3. Jh.). Dieses Religionshandbuch aus Syrien, das sich besonders an die Christen in führender Stellung wandte, hatte einen großen Einfluß in der alten Kirche. In den Kapiteln 59—63 des zweiten Buches wird das Thema „Arbeit und Gottesdienst" ausführlich behandelt: Der Bischof soll in seinen Predigten die Gläubigen auffordern, fleißig die gottesdienstlichen Versammlungen zu besuchen: „Da ihr Christus zum Haupte habt nach seiner Verheißung, die in euch wohnt und euch allen gemeinsam ist, wollet euch nicht selbst vernachlässigen und den Erlöser trennen von seinen Gliedern und seinen Leib zerreißen und zerstreuen, wollet nicht dem Worte Gottes die Bedürfnisse eures zeitlichen Lebens vorziehen: sondern am Tage des Herrn schiebt alles beiseite und eilt zur heiligen Versammlung"[157]. Dabei ist aber jede Ruhe um der Ruhe willen der alten Kirche verhaßt; denn der Mensch sei zur Arbeit geboren (c. 63) und die Gläubigen sollen arbeiten: „An allen Tagen und zu jeder Zeit, wenn ihr nicht in der Kirche seid, sollt ihr Gläubige alle eifrig auf eure Berufsarbeit bedacht sein, damit ihr zu jeder Zeit eures Lebens entweder beim Gottesdienst weilet oder eure Arbeit tut und niemals müßig seid"[158].

Dise Scheu der alten Kirche vor dem Müßiggang zeigt sich auch in der ablehnenden Haltung der jüdischen Sabbatruhe gegenüber und ist der beste Beweis, daß die christliche Sonntagsruhe in keiner Weise von der Sabbatruhe des Alten Bundes abhängig ist.

Diese Gedankengänge bleiben auch nach Erreichung der kirchlichen Freiheit gültig. Es ist nun interessant, und das dürfte wohl auf die altrömische sakrale Ruhegesetzgebung zurückzuführen sein, daß der Staat vor der Kirche Gesetze zur Regelung der Sonntagsruhe erließ. Schon im Jahre 321 erließ Kaiser Konstantin ein Gesetz zur Sicherung der Sonntagsruhe. Daß dieses Gesetz unabhängig war vom alttestamentlichen Sabbat, beweist schon die Tatsache, daß die Landarbeit von der Sonntagsruhe ausdrücklich ausgenommen wurde (wohl aus praktischen Gründen; dem Wortlaut nach, weil oft dringende Arbeiten nötig seien, in Wirklichkeit wohl, weil die Landbevölkerung noch zum größten Teile heidnisch war). Das ist auch ein Beweis gegen die These, als sei die Sonntagsruhe aus der sozialen Rücksicht auf die Sklaven eingeführt worden. Eben in der Land-

struktion und Rationalisierung der Quellen vor (S. 9). Sein Anliegen ist es, die anderen, vielfach rationell nicht so faßbaren Faktoren für die Wiedereinführung der Arbeitsruhe und der *opera servilia* aufzuzeigen. Doch muß ihm mehr noch als Dumaine der gleiche Vorwurf gemacht werden.

[157] F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apost. I, Paderborn 1905, S. 170—180.

[158] Ebd.

wirtschaft, wo weitaus die meisten Sklaven beschäftigt waren, durfte am Sonntag gearbeitet werden. Erst im neunten Jahrhundert unter Leo VI. wurde die Landarbeit auch gesetzmäßig in die Sonntagsruhe miteinbezogen, nachdem das im Gewohnheitsrecht schon längst geschehen war. Zunächst wurden durch Gesetze vielmehr bloß die lärmenden und den Gottesdienst störenden Verrichtungen untersagt, so die Theater, Prozesse, Zirkusse und die Handwerke in den Städten[159]. Wieder ein Beweis, daß die Ruhegesetzgebung nicht von der Sabbatruhe beeinflußt war.

Erst einige Jahrzehnte nach der ersten staatlichen Sonntagsgesetzgebung findet sich ein kirchliches Sonntagsgesetz, es ist Canon 29 des Konzils von Laodicea. Während es in dieser Zeit schon eine Reihe staatlicher Sonntagsgesetze gab, scheint es dieser ersten kirchlichen Bestimmung mehr darauf anzukommen, daß am Samstag gearbeitet werde (um den Verdacht des *ἰουδαΐζειν* zu vermeiden), als daß am Sonntag nicht gearbeitet werde. Letzteres wird als Wunsch ausgesprochen und da noch durch die Worte „wenn es möglich ist" eingeschränkt. Gegenüber der Ruhe nach Judenart wird betont, daß die Arbeitsruhe eine echt christliche sein müsse *(σχολάζειν ὡς χριστιανοί)*. Der betreffende Canon lautet: „Die Christen dürfen nicht nach Judenart am Samstag faulenzen, sondern sollen arbeiten an diesem Tage; indem sie dem Herrentag den Vorzug geben, sollen sie an ihm als echte Christen Ruhe halten, falls es ihnen möglich ist"[160].

---

[159] L. 3 Cod. „Omnes iudices" 3, 12, De feriis (Corpus Iuris Civilis edd. Mommsen, Krüger, Schöll; Berlin 1899/1900, S. 2): *Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. Ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas coelesti provisione concessa.* — Vgl. ebd. die Gesetze 2 von Theod. (‚lites quiescant'), „sine strepitu volumus observari", L. 7: Verbot jeder „cognitio jurgiorum", L. 11 von Leo I. und Anthemius: *Dominicum itaque diem ita semper honorabilem decernimus et venerandum, ut a cunctis executionibus excusetur, nulla quemquam urgeat admonitio, nulla fideiussionis flagitetur exactio, taceat apparitio, advocatio delitescat, sit ille dies a cognitionibus alienus, praeconis horrida vox silescat, respirent a controversiis litigantes et habeant foederis intervallum, ad sese simul veniont adversarii non timentes ... Nec huius tamen religiosi diei otia relaxantes, obscoenis quemquam patimur voluptatibus detineri. Nihil eodem die sibi vindicet scena theatralis, aut Circense certamen, aut ferarum lacrimosa spectacula, et si in nostrum ortum aut natalem celebranda sollemnitas inciderit, differatur.*

[160] Über die Zeitbestimmung siehe K. J. Hefele-H. Leclercq. Histoire des conciles, Paris 1908/1911, I, 1015, und Pargoire, Argia, Dict. d' Arch. chrét. et de Liturgie I, 2805. Die angeführte Stelle (c. 29) lautet: *ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν, ἀλλὰ ἐργάζεσθαι αὐτοὺς ἐν τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ· τὴν δὲ κυριακὴν προτιμῶντας εἴγε δύναιντο σχολάζειν ὡς χριστιανοί.* Mansi, II, 570. — Vgl. Dumaine, Dimanche S. 948; Mc Reavy, The sunday repose S. 303.

Bei diesen Gedankengängen über die christliche Sonntagsruhe kann natürlich von einer allgemeinen Formulierung und einem Verbot etwa von *opera servilia* keine Rede sein. Überhaupt findet sich anläßlich der Sonntagsruhe kein einziger Hinweis auf das alttestamentliche Gesetz. Erwähnung findet höchstens das noch lebendige Beispiel der Juden, die sog. *quanto-magis*-Stellen, die uns später noch beschäftigen werden. Schon im 60. Kapitel des 2. Buches der Didascalia findet sich dieser pädagogische Hinweis auf den Eifer der Juden und Heiden, mit dem sie ihre sakralen Tage begehen. Um wie viel mehr sollten es die Christen tun. Aber gerade diese Stellen zeigen, daß der Christ aus ganz anderen Motiven seinen Sonntag hält.

Was früher schon für die Urkirche gezeigt werden konnte, daß Lehre und Leben, Grundsatz und Auswirkung nicht immer Hand in Hand gehen, das gilt auch für die weitere Geschichte der Arbeitsruhe. So sicher es auch sein mag, daß die christliche Sonntagsruhe ideell in keiner Weise auf die Sabbatruhe zurückging, so unterlag die Praxis dieser Sonntagsruhe ohne Zweifel vielerorts starken sabbatarischen Einflüssen. Das läßt sich für den Osten wie für den Westen nachweisen. Doch sind die Einflüsse im Westen ganz anderer Art als im Osten. Erstere werden uns später beschäftigen. Im Osten war es der unmittelbare jüdische Einfluß, der die Sonntagsruhe mitgestalten half. Etwa im 4. und 5. Jahrhundert wurde im Morgenlande der Sonntag mancherorts mit dem Sabbat nicht nur verglichen, sondern ihm auch weitgehend angeglichen. Doch war diese Angleichung äußerlicher als die westliche ein bis zwei Jahrhunderte später. Der Sonntag behält eindeutig den Vorrang vor dem Samstag, ja nach H. Dumaine bezieht sich die in den Quellen bezeugte christliche Sabbatruhe und Sabbatfeier möglicherweise nur auf den Samstagabend gleichsam als „Vesper" und Feierabend des Sonntags. Denn bis in die Neuzeit herauf war es seit alters üblich, den Sonntag auch in der Arbeitsenthaltung, so wie es heute noch im Officium divinum der Fall ist, *a vespera usque ad vesperam* zu begehen[161]. Ferner erscheint in allen diesen Texten die Arbeitsruhe dem Gottesdienst untergeordnet, während es später im Westen zu einer Koordinierung von Messebesuch und Arbeitsenthaltung kam, wie wir es eigentlich heute noch laut cn. 1248 und den Moralbüchern haben.

Immerhin ist es auffällig, daß, wo immer die Sonntagsruhe im Zusammenhang mit dem Sabbat bezeugt wird, sie von einer besonderen Strenge getragen erscheint. So könnte es wie ein Tadel an jene Christen klingen, wenn der hl. Ignatius um das Jahr 107 den Magnesiern (9, 1) schreibt: „Haltet nicht mehr den Sabbat, sondern lebt nach dem Sonntag!" Er verteidigt den christlichen Sonntag gegen die

[161] Dumaine, S. 949, gegen Pargoire, Argia S. 2804 f.

irrige Meinung, als sei er für das Christentum so wesentlich und bezeichnend, wie es der Sabbat für das Judentum war. Der Brief an Diognet spricht in dieser Hinsicht geradezu von einem Aberglauben (*δεισιδαιμονία*; 4, 1, 3). Bezeichnend ist ein Osterfestbrief des hl. Petrus von Alexandrien etwa aus dem Jahre 312, der in einem koptischen Fragment gefunden wurde[162]. Er schärft strengstens die Sonntagsruhe ein. Es ist bemerkenswert, daß gerade in Alexandrien eine starke Judengemeinde lebte und es dort viele Judenchristen gab[163]. Aber auch hier wurde die Sonntagsruhe als Mittel zur würdigen Feier des Gemeindegottesdienstes betrachtet. Es sollte niemand einen Grund haben, sich von der heiligen Versammlung der Gemeinschaft fern zu halten[164]. Daß auch hier die Sonntagsruhe nie zum Selbstzweck wurde, zeigt eine Sonntagspredigt vielleicht aus der gleichen Stadt. Zu dem betreffenden Prediger kam einst ein gewisser Alexander und fragte ihn: „Warum müssen wir den Sonntag feiern und die Arbeitsruhe halten?" Der Prediger gab zur Antwort:

„Aus keinem anderen Grunde halten wir die Sonntagsruhe, als um die Arbeit zu unterbrechen und dem Gebet zu obliegen. Wenn du aber die Arbeit zwar unterbrichst, aber nicht in die Kirche gehst, hast du nichts gewonnen, im Gegenteil, dir nicht wenig geschadet. So sei es dir denn genug, mein Teurer, an je sechs Tagen deines Lebens mit der Berufsarbeit beschäftigt zu sein, am Sonntag aber sollst du von jener unglückseligen Arbeit ruhen. Übertritt nicht das Gebot des Herrn, raube ihm nicht seinen Tag, nimm nicht deinen Sklaven und Arbeitern die Ruhe, bleib nicht fern vom Gebet und halte nicht andere vom Kirchenbesuch ab!"[165].

Der Eifer für die Sonntagsruhe entlockt dem Prediger zwei Zugeständnisse, die nicht ganz zu verantworten waren: Das Zugeständnis an das alttestamentliche Gesetz (*noli transgredi praeceptum Domini!)* und das Zugeständnis an die Arbeitsbewertung seiner Zeit (*ex infelici illo labore*). Ähnliche Gedankengänge finden sich bei den Predigern der fränkischen Kirche des Mittelalters. Was aber nicht unterlassen wird, ist die Unterordnung der Arbeitsruhe unter den Gottesdienst.

Hier wird auch einmal — was recht selten ist — der Sklaven gedacht. Das ist m. W. sonst nur noch in den Apostolischen Konstitutionen der Fall: „Ich Paulus und ich Petrus, wir verordnen: Die Sklaven sollen fünf Tage arbeiten, am Sabbat und am Herrentag aber sollen sie in der Kirche wegen des Religionsunterrichtes frei

[162] G. Schwamborn, Das älteste patristische Zeugnis über die Sonntagsruhe: Theol. u. Glaube 1 (1909) 211. 381; Mc Reavy, The sunday repose S. 299; Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter S. 49.

[163] Mc Reavy, S. 300.

[164] Ebd.

[165] Diese Predigt stammt entweder von Eusebius von Alexandrien oder vielleicht von Eusebius von Emesa (PG 86, 414 ff). — Vgl. Th. Zahn, Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen 1898, S. 321. — Dumaine, Dimanche S. 934; Mc Reavy, The sunday repose S. 306 f. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, Freiburg 1912, S. 264.

haben"[166]. Doch an keiner der beiden Stellen wird die Ruhe der Sklaven als Norm oder Beweggrund für die Sonntagsruhe angeführt, so daß man daraus den Schluß ziehen könnte, die Kirche habe wegen der Sklaven, also aus sozialen Rücksichten, die Sonntagsruhe eingeführt oder so betont, und deshalb verbiete sie die sog. *opera servilia*. Davon kann keine Rede sein. Die Ruhe der Sklaven wird hier vielmehr nur deshalb eigens hervorgehoben, damit niemand glaube, die Sklaven fielen nicht unter das Ruhegebot, und daß niemand auf sie vergesse. Zudem wird als eigentliches Motiv die Möglichkeit der religiösen Fortbildung betont. Dazu mag auch der Einfluß des römischen Sakralrechtes gekommen sein, nach dem die Sklaven an den gesetzlichen Ferialtagen gewissermaßen aufhörten, Sklaven zu sein[167]. Wenn also später im Westen, besonders im Zeitalter der Scholastik, jene Arbeiten als *opera servilia* bezeichnet werden, *quae a servis fieri solent*, und nur diese am Sonntag als verboten galten, so ging man dabei nicht von den Sklaven aus, als seien sie die Norm der Sonntagsruhe, sondern *a priori* von der Formel der *opera servilia*, deren Herkunft man falsch beurteilte und der zuliebe man eben diese Erklärung suchte. Übrigens erwähnt die gleiche Stelle auch *opera liberalia* als am Sonntag verboten, wie etwa Tanz und Zitherspiel, und das Verbot erstreckt sich auf alles, was nicht in Einklang steht mit der Heiligkeit des Sonntags. Es werden für die hier geforderte religiöse Unterweisung der Sklaven auch die Themen angegeben. Übrigens scheinen diese strengen Sonntagsforderungen nicht ohne Widerspruch geblieben zu sein. So nimmt man an, daß der Canon 29 des Konzils von Laodicea, von dem schon die Rede war, eine deutliche Spitze gegen die apostolischen Konstitutionen und andere sabbatarische Strömungen enthalte[168]. Ja noch mehr, er scheint diese Strömung im Osten erstickt zu haben. Denn im Testamentum D. N. J. Chr. (5. Jh.) wird nur noch die Sonntagsruhe erwähnt[169].

Tatsächlich ist gerade in jener Zeit, in der im Westen mittels der *opera-servilia*-Allegorie die Sonntagsruhe immer strenger und der Sabbatruhe ähnlicher wird, im Osten eine Milderung der Sonntagsruhe zu bemerken, die dann anhält. Den Einsiedler Barsanuphios hatte ein Jünger gefragt, ob es eine Sünde sei, am Sonntag zu arbeiten. Der Aszet gab ihm zur Antwort: „Für jene, die mit Gott arbeiten, ist es keine Sünde ..., für jene aber, die am Sonntag tätig sind aus Ver-

[166] Const. apost. VIII, 33 (Funk, Didascalia et const. ap. I, S. 538 f).

[167] G. Förster, Römisch-rechtliche Grundlagen, S. 241 f. — Vgl. Cicero, De legibus II, 8, § 19; II, 12, § 29; Jullian, Feriae, S. 1043 ff.

[168] Siehe Mc Reavy, The sunday repose S. 303. — Pargoire, Argia S. 2805. — Anders Dumaine, Dimanche S. 949, der die Const. ap. und cn. 29 von Laodicea in Einklang bringen möchte.

[169] Pargoire, Argia S. 2805 f.

achtung des Sonntags, aus Habgier, aus Gewinnsucht, ist es eine Sünde. Alles in allem wäre es gut, wenn der Gedächtnistag des Herrn wie die Gedenktage der Apostel und Heiligen überall gefeiert würden durch Enthaltung von der Arbeit und durch Besuch der Kirchen; denn das ist eine apostolische Tradition"[170]. So wurde denn vielfach am Sonntag gearbeitet, selbst in Mönchskreisen, aus dem einfachen Grund, weil man nichts so sehr fürchtete als den Müßiggang und weil sich Lehrer des geistlichen Lebens und verantwortliche Seelenhirten sagten, besser Arbeit ohne Müßiggang als Müßiggang mit allen seinen Gefahren. In einem seiner Briefe erzählt der hl. Hieronymus von einem Kloster in Palästina, daß die Nonnen nach dem Gottesdienst am Sonntag sich sogleich wieder mit allem Eifer Arbeiten widmeten, die unter sie verteilt wurden, und daß sie sich oder anderen Kleider anfertigten[171]. Palladius berichtet in seiner berühmten Mönchsgeschichte ohne jeden Tadel etwas Ähnliches von einer Nonne in Antinoe. Während die anderen am Sonntag zum Gottesdienst gingen, sei sie zu Hause gesessen und sei unaufhörlich bei ihrer Arbeit geblieben[172]. Schließlich läßt sich auch die 38. Regel des hl. Benedikt so erklären, daß am Sonntag lieber gearbeitet werden solle, als daß jemand müßig sei. Er schreibt: „Am Sonntag sollen sich alle der Lesung widmen, ausgenommen jene, die in den verschiedenen Ämtern beschäftigt sind. Wenn aber einer so nachlässig und so träge ist, daß er nicht betrachten oder geistliche Lesung halten will oder kann, soll ihm eine Arbeit auferlegt werden, damit er nicht müßig gehe"[173].

Aus dieser gedrängten Darstellung des Weges der christlichen Sonntagsruhe erhellt, daß die Arbeitsenthaltung am Sonntag sich in theoretischer wie auch praktischer Unabhängigkeit vom Sabbatgebot nach eigenen, teils allgemein gültigen, teils dem christlichen Sonntag immanenten Gedanken entwickelt hat und daß somit in der altkirchlichen Auffassung der Sonntagsruhe für das dem Alten Bund entstammende Verbot von *opera servilia* kein Raum ist.

Nun drängt sich erst recht die Frage auf, wie trotzdem dieses Verbot von *opera servilia* als vollgültige Gesetzesformel seinen Weg in das Heiligtum des christlichen Sonntags fand.

---

[170] *Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα τὰς ἀποκρίσεις τῶν ἁγίων Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου*, hrsg. von Nicod. Hagiorita, Venedig 1816. — Vgl. darüber Pargoire, Argia S. 2809; Dumaine, Dimanche S. 950.

[171] Hieronymus, Ep. 108 n. 19 (PL 22, 896): *Instabant operi distributo et vel sibi vel caeteris indumenta faciebant.*

[172] Palladius, Historia Lausiaca c. 138 (PG 34, 1238): *ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ἔργῳ καθεζομένη.*

[173] C. Butler, S. Benedicti regula monachorum, Freiburg i. Br. 1912, S. 86: *Dominico item die lectioni vacent omnes, exceptis his, qui variis officiis deputati sunt. Si quis vero ita negligens et desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus quod faciat, ut non vacet.*

2. Der Wandel in der altkirchlichen Dekalogsauffassung

Wie z. B. die Didache[174] und der von ihr abhängige Barnabasbrief[175] beweisen, wurde in der alten Kirche der Sittenunterricht nicht im Rahmen des Dekalogs, sondern unmittelbar nach dem Evangelium gegeben. Eine besondere Rolle spielte dabei die Bergpredigt mit der goldenen Regel von Mt 7, 12 und das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe[176]. Doch wird schon bald im Anschluß an Röm 2 betont, daß der Dekalog das Naturgesetz enthalte. So sagt der hl. Irenäus: „Denn zuerst ermahnte sie Gott durch die natürlichen Gebote, die er den Menschen in das Herz geschrieben hat, das heißt durch den Dekalog"[177]. „Die gerechten Väter hatten die Kraft des Dekalogs (*virtutem Decalogi*) in ihre Herzen und Seelen geschrieben[178]. Folglich kann der Dekalog im wesentlichen nicht aufhören. „Daher dauern die Worte des Dekalogs auch bei uns fort, indem sie Ausdehnung und Erweiterung, nicht aber Aufhebung durch Christi Ankunft erhalten"[179]. Auf die einzelnen Gebote geht Irenäus noch nicht näher ein. Theophilus von Antiochien dürfte als erster wieder die einzelnen Gebote aufzählen, wobei er das Sabbatgebot ausläßt und durch spezifisch christliche Gebote ersetzt[180]. Clemens von Alexandrien zählt alle Gebote, auch das Sabbatgebot auf, aber erklärt sie allegorisch[181]. Sein großer Schüler Origenes folgt ihm, bringt aber das Sabbatgebot an vierter Stelle (die sog. origenistische Zählung)[182].

In dieser ersten Zeit ist der Dekalog nur Gegenstand theologischer Spekulationen und einer allegorisierenden Exegese. Einen praktischen Einfluß auf das sittliche Leben der frühchristlichen Zeit scheint er nicht zu haben. In den Predigten dient er mehr der Belehrung, dem Unterricht, als der Ermahnung. Der Grund für diese Zurückhaltung

---

[174] Funk, Patres apost. I (1909), VI—XX.

[175] c. 14 f (Funk, Patres apost. I, 46 ff).

[176] Siehe Prešeren, Die Beziehungen, S. 580 f; Prat, Théol. de s. Paul II, 383 f; H. Leclercq, Catéchèse: Dict. d' Archéol. chrét. et de Liturgie II, S. 2530 ff; P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus, Kempten 1905, S. 1—55; E. Dublanchy, Décalogue: Dict. de théol. cath. IV, 161—176; Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter S. 5.

[177] Irenäus, Adv. haeres. IV, 15, 1 (PG 7, 1012); vgl. auch IV, 9, 1 (PG 7, 996).

[178] Ebd. I, 6, 3 f (PG 7, 1017 f).

[179] Ebd. — Vgl. auch Origenes, In ep. ad Rom. II, 9 (PG 14, 892): *Magis tamen mihi videntur haec, quae in corde scripta dicuntur, cum evangelicis legibus convenire, ubi cuncta ad naturalem referuntur aequitatem.*

[180] Theophilus, Ad Autol. III, 9 (Otto VIII, 212, 214); II, 35 (Otto VIII, 158).

[181] Clemens von Alexandrien, Stromata, VI, 16 (PG 9, 358 ff; GCS Clem 2, 501 ff).

[182] Origenes, In ep. ad Rom. II, 9 (PG 14, 892). — Vgl. oben Anm. 118.

dürfte auch in der Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Juden und judaisierenden Tendenzen liegen. Daher bietet der Dekalog, wie das ganze AT, mehr eine spekulative Voraussetzung für das theologische Studium jener Zeit der ersten Apologeten. Der Sittenunterricht aber knüpft noch in ursprünglicher Frische an die Worte des Herrn selbst an.

Eine gewisse Wende in der Handhabung des Dekalogs bringt der hl. Augustinus. Er hatte es mit Gegnern zu tun, die, wie die Gnostiker und Manichäer, das Alte Testament als Werk eines widergöttlichen Demiurgen verwarfen. So trat Augustinus mit einem völlig anderen Anliegen an den Dekalog heran. Er mußte zeigen, daß das ganze Gesetz von Gott gedacht war „als Erzieher auf Christus hin" (Gal 3, 24) und daß dem Dekalog als Gebot Gottes und als Offenbarung seines heiligsten Willens eine große Gegenwartsbedeutung zukomme. Augustinus sucht den Dekalog von Christus her zu deuten als allgemein gültige Zusammenfassung des christlichen Sittengesetzes. Die Zeit war endgültig vorbei, wo es nötig war, die Unvollkommenheit des Gesetzes und selbst des Dekalogs gegenüber dem Evangelium hervorzuheben[183].

Augustinus kennt auch wie kein anderer die tiefere allegorische Bedeutung des Dekalogs und beläßt sie ihm[184]. Aber aus seinem praktischen Anliegen heraus möchte er überdies den Dekalog in einem wörtlich gültigen Sinn dem Gesetze Christi und dem Leben des Christen anpassen. Dazu mußte ihm aber alles spezifisch Alttestamentliche, besonders sein zeremonieller Teil, genommen werden. Einem Augustinus konnte das nicht schwer fallen. Mit Hilfe der allegorischen Exegese, die den letzten und tiefsten Sinn von allem sucht, fand Augustinus den Schlüssel, der es ihm ermöglichte, das Zweitafelgesetz derart christlich zu deuten, daß ihm nicht unnötig Gewalt angetan werden mußte. Dieses Anliegen erfüllt Augustinus in seinen acht Dekalogskatechesen, die er als Predigt an das Volk hält[185]. Schon dieser Umstand, daß er über den Dekalog predigt, ist ein neuer Schritt der

---

[183] Vgl. dazu: Prešeren, Die Beziehungen S. 709—715. — P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus, Kempten 1905, S. 127—157. Dieses Werk ist überholt durch die Arbeit von Fr. X. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung (Straßburger theol. Studien 8, 3—4), Freiburg 1907. — Siehe auch Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. IV, 497. — Thomas, Der Sonntag S. 14.

[184] Augustinus, Ep. 55, XI, 20 (PL 33, 213; CSEL 34, 190); XII, 22 (PL 33, 214; CSEL 34, 192); In Joan. tr. III, 19 (PL 35, 1404); Quaest. in Hept. l. 2 (PL 34, 620; CSEL 28, 136 Z. 14 f); Enarr. in Ps. 32, 6 (PL 36, 281); Sermo 9, 5 (PL 38, 79).

[185] Prešeren, S. 711; Rentschka S. 63—99. Es handelt sich um die Sermones 8. 9. 33. 109. 248. 249. 250. 251 (PL 38). Die ersten vier sind vor 412 gehalten, vor allem gegen die Manichäer und Donatisten; die übrigen seit 413 gegen die Pelagianer.

Dekalogsverwendung. Fortan dient er nicht bloß der Belehrung, sondern auch unmittelbarer sittlicher Ermahnung.

Der heilige Lehrer erkannte den Dekalog als Vorwegnahme des christlichen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe[186]. Für das Gebot der Gottesliebe konnte er aber nur drei Gebote brauchen, damit sie die drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit darstellten[187]. Er ließ daher das Bilderverbot fallen, das bei Origenes bewirkte, daß das Sabbatgebot an vierte Stelle rückte. Die Wahl war ihm nicht leicht gefallen[188]. Es siegte bei ihm die Überlegung, daß zu wählen sei, was mehr dem Bildcharakter der heiligsten Dreifaltigkeit entspreche: *Mihi tamen videtur congruentius accipi tria illa et ista septem, quia et Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus*[189].

Das hatte überdies einen großen Vorteil. Das einzige Gebot, das nicht recht in einen christlichen Dekalog hereinpaßte, war das als reines Zeremonialgesetz überholte Sabbatgebot. Nun konnte er es, ohne ihm Gewalt anzutun, allegorisch erklären und damit als reelle Verpflichtung ausschalten. Bei dieser Zählung entspricht das dritte der auf Gott bezogenen Gebote offenbar dem Hl. Geist als der dritten göttlichen Person. Der Hl. Geist aber ist es, der uns die ewige Ruhe verheißt:

„Da aber der Hl. Geist den siebenten Tag geheiligt hat (Gn 2, 3), so weist uns das dritte Gebot des Gesetzes, das von der Sabbatfeier handelt, auf den Hl. Geist hin, weil wir durch ihn jene Ruhe erlangen, die wir überall lieben, die wir aber nirgends finden außer in der Liebe zu Gott"[190]. „Darum ist unter allen zehn Geboten nur jenes, das vom Sabbat handelt, in bildlicher Weise (*figurate*) zu beobachten; uns liegt es ob, dieses Bild zu verstehen, nicht aber des leiblichen Müßiganges zu pflegen. Die übrigen Gebote aber halten wir so, wie sie geboten sind, im eigentlichen Sinn (*proprie*), ohne jede Annahme einer bildlichen Deutung... Alle diese Vorschriften haben weder typische noch mystische, sondern wirkliche Bedeutung *(sic observantur, ut sonant)*. Nur die Beobachtung des Sabbats wird uns nicht im buchstäblichen Sinn geboten, nämlich als Enthaltung von körperlicher Arbeit, wie es die Juden verstehen; ja die Art und Weise, in

---

[186] Enarr. in Ps. 32, 6 (PL 36, 381): *Psalle Domino in psalterio decem chordarum. Habes ibi dilectionem Dei in tribus et dilectionem proximi in septem.*

[187] Z. B. Sermo 9, 5 (PL 38, 79). — In Joan. tr. III, 19 (PL 35, 1404); Ep. 55, XI, 22 (PL 33, 213; CSEL 34, 192 f).

[188] Quaest. in Hept. l. 2, in Ex 20, 1—17 (PL 34, 620 ff; CSEL 28, 136). Augustinus stand vor der Wahl: Entweder betrachtet er das 9. und 10. Gebot als ein Gebot und setzt das Verbot des Götzendienstes an die 3. Stelle, das Sabbatgebot an die 4. (so tat es Josephus Flavius und Origenes) — oder er faßt alles, was zur Gottesverehrung gehört, als ein Gebot zusammen und teilt dafür das 9. und 10. Gebot. Letzteres hat er gewählt und wir sind heute noch seine Erben. Über diese Wahl s. Sermo 9, 5 (PL 38, 79 ff); Sermo 33, 3 (PL 38, 208). — Über Philo, der schon eine ähnliche Zählung hatte, s. oben Anm. 117.

[189] Quaest. in Hept. 71, in Ex 20 (PL 34, 621; CSEL 28, 136).

[190] Ep. 55, XI, 20 (PL 33, 213; CSEL 34, 190); vgl. schon X, 18 (PL 33, 212); Sermo 33, 3 (PL 38, 208).

der diese das Gebot nach seinem Wortlaute beobachten, würde lächerlich erscheinen, wenn sie nicht auf eine andere, nämlich die geistige Ruhe hindeutete"[191].

Mit dieser Tat hat der große Lehrer ohne Zweifel das Sabbatgebot zunächst einmal noch weiter aus dem Bereich der wörtlichen Gültigkeit und unmittelbaren sittlichen Verpflichtung fortgerückt, da er es geradezu in einen Gegensatz zu den übrigen Geboten des Dekalogs stellt und von diesen (im ausdrücklichen Gegenspiel zum dritten Gebot) ausdrücklich erklärt, sie seien wörtlich zu nehmen und gelten im eigentlichen Sinne (*proprie*) und nicht bloß in einem bildlichen Sinn (*figurate*).

Aber gerade durch diese geniale Adaptierung des Dekalogs für den praktischen christlichen Gebrauch und durch diese betont allegorische Auffassung des Sabbatgebotes hat Augustinus indirekt und ganz gegen seine Absicht dem Sabbatgebot den Weg zu neuer reeller Geltung im Christentum geebnet, wenn es auch nicht richtig ist, was P. Rentschka vor etwa vierzig Jahren behauptete, daß nämlich bereits der hl. Augustinus den Dekalog zur Grundlage der christlichen Katechese gemacht habe[192]. Dieses geschah vielmehr beträchtlich später im Frankenreich und in England, wenn auch unter dem mächtigen Einfluß der augustinischen Bemühungen um den Dekalog[193]. Es geschah in den gleichen Ländern, wo auch das Sabbatgebot aus seiner rein geistig-allegorischen Bedeutung und unverbindlichen Sonderstellung im Dekalog herausgehoben und als gleichverpflichtend mit den übrigen neun Geboten für den christlichen Sonntag dienstbar gemacht werden sollte, so daß Papst Alexander III. in einem offiziellen Brief, der ins Kirchenrecht Aufnahme fand, schließlich schreiben konnte: „Obschon die heiligen Bücher des Alten wie des Neuen Bundes den siebenten Tag in besonderer Weise für die Ruhe der Menschen bestimmt haben ..."[194].

Das war, wie gesagt, nicht die Absicht des hl. Augustinus gewesen. Wie noch gezeigt wird, hat gerade er gegen das *otium carnale* an heiligen Tagen sich ausgesprochen. Eine spätere Zeit hat wohl seine Worte,

---

[191] Ep. 55, XII, 22 (PL 33, 214 f; CSEL 34, 192 f). — Vgl. Contra duas ep. Pelagian. I, 3, 4. 10 (PL 44, 594; CSEL 60, 496).

[192] Eggersdorfer gegen Rentschka.

[193] Der altenglische Chrisma-Brief des gelehrten Mönches Aelfric an den Erzbischof Wulfstan (um 1000?) dürfte die erste überlieferte ausführliche Sittenunterweisung im Rahmen der zehn Gebote Gottes darstellen. Der lat. Text findet sich bei L. Fehr, Bibliothek der angelsächsischen Prosa, IX: Die Hirtenbriefe Aelfrics, Hamburg 1914, S. 94. Den Dekalog als Hauptstück der Katechese betont ferner eine bischöfliche Satzung unbekannten Ursprungs, vielleicht schon aus dem 9. Jh., aus dem Cod. Vat. Ottob. 261, hrsg. von A. Werminghoff: Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 27 (1902) S. 583 ff, bes. Kap. 27.

[194] c. 3 X De feriis II, 9 (Friedberg II, 271).

aber nicht seinen Geist übernommen. „Damit ist eine wichtige Durchbruchstelle für sabbatarische Anschauungen geschaffen, deren Gefährlichkeit für die Reinheit der christlichen Sonntagsfeier freilich Augustin noch nicht ahnen konnte“[195]. So wird denn seit den Tagen des hl. Augustinus der Dekalog, besonders das Sabbatgebot, zur Brücke, auf der das Verbot der *opera servilia* den Weg ins kirchliche Sonntagsgesetz findet mittels des Vehikels der Allegorie und zugleich unter dem Einfluß vieler anderer oft weniger greifbarer Faktoren[196].

3. Die Stellung der alten Kirche zum Sabbatgebot

Kann man in der Haltung der alten Kirche gegenüber dem Dekalog von einem gewissen Wandel sprechen, so sind alle Zeugen jener Zeit dem Sabbatgebot gegenüber völlig einig (wenn wir von der peripheren Frage der Zählung innerhalb des Dekalogs absehen). Das Sabbatgebot hat nach allen altkirchlichen Zeugnissen im Christentum keine reale, wörtliche Geltung, sondern nur eine übertragene, tiefere, geistige, wie sie uns die allegorische Exegese vermittelt, die gerade dem Sabbatgebot gegenüber blüht. Das darf nicht wundernehmen bei dem großen Vorbild, das sie im Hebräerbrief gefunden hat: „Somit steht dem Volke Gottes noch eine Sabbatruhe in Aussicht“ (Hebr 4, 9). Dieses letzte Wort über die Sabbatruhe, das in der Hl. Schrift steht, knüpft bewußt an das erste an, Gen 2; denn so fährt der hl. Verfasser fort: „Denn wer in seine Ruhe eingegangen ist, ruht auch aus

[195] Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter S. 15. Dieses Wort des protestantischen Autors bedarf einer entsprechenden Korrektur. Wir wissen, daß der Hl. Geist seine Kirche in allen ihren Entscheidungen leitet, so auch in der Ausgestaltung der Sonntagsruhe. Die Kirche hat immer in souveräner Freiheit ihre Gesetze für die Sonntagsruhe gegeben und gerade die römische Kirche hat eine bewunderungswürdige und auch von W. Thomas sonst anerkannte richtige Mitte eingehalten, wo andere Gegenden in einen extremen Rigorismus zu fallen drohten.

[196] So könnte man folgende Einflüsse vielfach belegen: Heidnisch-ethnische Einflüsse (die W. Thomas besonders betont). Dafür einige Belege bereits oben Anm. 130 und 131. — Ferner kirchenpädagogische Einflüsse: die Stellen mit dem Stichwort *Si Judaei — quanto magis Christiani* bei den Vätern und besonders bei den Bischöfen und Predigern des Frühmittelalters. Zusammengestellt bei W. Thomas, S. 111, Beilage 3: „Die Überlieferungsgeschichte des ‚quanto magis‘“. Ein Martin von Tours, Cäsarius von Arles, Martin von Braga, Isidor von Sevilla und andere große Volksbischöfe suchen die Sonntagsruhe zu fördern durch diesen Hinweis auf den Eifer der Andersgläubigen, der Juden wie Heiden. — Einen großen Einfluß hatte ferner die staatliche Gesetzgebung, die noch mehr als die kirchlichen Kreise zu äußerster Strenge neigte (Höhepunkte im Westen: Franken-, Alemannen- und Bajuvarengesetz; vgl. unten Anm. 238. — Ferner hatte die jeweilige sozialwirtschaftliche Lage einen großen Einfluß auf die Entwicklung der Sonntagsruhe. — Führend aber blieb die Theologie, die gerade im Hochmittelalter durch die Anwendung der Augustinischen Unterscheidung zwischen Zeremonialgesetz und Moralgesetz auf das Sabbatgebot diese Entwicklung in der Praxis unterbaute und damit verewigte.

von seinen Werken, wie Gott von den seinigen" (Hebr 4, 10). Es ist eine gewaltige Perspektive, die dieses Wort eröffnet. Dazu kommt der lebendige Einfluß großer Meister der Allegorie, wie eines Philo von Alexandrien und seiner Landsleute Clemens und Origenes. Man darf aber den direkten Einfluß Philos auf die christlichen Exegeten nicht übertreiben, da der allgemeine Einfluß der platonischen Philosophie auf das Denken und geistige Leben jener Zeit nicht leicht zu überschätzen ist[197].

Die Haltung der altkirchlichen Schriftsteller der Sabbatruhe gegenüber ist eine diametral verschiedene, je nachdem ob sie es gleichsam mit der abstrakten Arbeitsruhe zu tun haben, d. h. mit dem heiligen Gesetz und den Worten der heiligen Bücher über Sabbat und Sabbatruhe, oder aber mit der konkret geübten, mit einer fortgesetzten Sabbatpraxis.

Soweit es sich um die Sabbatruhe der heiligen Bücher handelt, bringen ihr die altkirchlichen Zeugen eine große Ehrfurcht und eine durchaus positive Haltung entgegen. Doch sprechen sie ihr durchwegs weiterhin nur mehr eine geistige, allegorisch zu deutende Aufgabe zu. Im einzelnen bedeutet den altkirchlichen Schriftstellern die Sabbatruhe verschiedenes:

1. Das Ruhen in der rechten Ordnung und das ewige Festfeiern des Christen. — „Es braucht des Befehles nicht", schreibt der hl. Irenäus, „einen Tag der Ruhe ohne Arbeit zuzubringen, wo man täglich Sabbat feiert, das heißt im Tempel Gottes, der da der Menschenleib ist, wo man Gott dient und allezeit Gerechtigkeit übt"[198]. Der hl. Chrysostomus sagt in einer Predigt: „Was braucht der einen Sabbat, der immerzu Fest feiert, der im Himmel sein Bürgerrecht hat. Feiern wir also unaufhörlich und verüben wir nichts Schlechtes! Denn das ist ein Fest"[199].

2. Die Heiligung durch den Heiligen Geist. — Das ist begreiflicherweise nach dem, was wir über Augustins Dekalogsarbeit gehört haben,

---

[197] Vgl. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. Nach Prešeren (S. 577) übertreibt Heinisch den Einfluß Philos. — Über Berechtigung und Gefahren der allegorischen Exegese s. Cornely-Merk, Introductionis... Compendium I, 10. Aufl., S. 244—248; ihre Geschichte ebd. S. 269—276.

[198] Irenäus, Erweis der apostol. Verkündigung II, 3, 96 (Bibliothek der Kirchenväter 4, 646).

[199] Chrysostomus, In Matth. hom. 39, 4 (PG 57, 437); In ep. ad Hebr. hom. 6, 3, n. 1 (PG 63, 53 ff). — Cyrillus von Alexandrien, De adorat. et cultu in spir. l. 16 (PG 68, 1012); In Amos 6, 3, n. 58 (PG 71, 520). — Epiphanius, Adv. haer. I, 2, 30, 32 (PG 41, 468). — Clemens, Strom. 6, 16 (PG 9, 364; GCS 2, 503). — Augustinus, In Joh. tr. 20, 2 (PL 35, 1556); De spir. et lit. c. 15, 27 (PL 44, 218); Contra Adim. c. 16, 3 (PL 42, 156; CSEL 25, 162). — Gregor d. Große, In Ez. hom. 6, 18 (PL 76, 838); Ep. XIII, 1 (PL 77, 1253 ff).

ein Lieblingsgedanke dieses heiligen Lehrers. So schreibt er in einem Brief: „Die körperliche Arbeitsruhe ist indessen dem Volke im Alten Bunde geboten worden, weil dadurch die ruhevolle Heiligung durch den Hl. Geist vorgebildet werden sollte“[200]. Auch der hl. Basilius spricht diesen Gedanken aus[201].

3. Die Ruhe der Seele im guten Gewissen, in der Ruhe der Leidenschaften. — Die Väter sprechen mit Vorliebe vom *Sabbatum cordis*. Dieses Wort dürfte der hl. Augustinus geprägt haben:

Nobis sabbatum indicit Deus. Quale? Primo, ubi sit, videte. Intus est, in corde est sabbatum nostrum. Multi enim vacant membris, et tumultuantur conscientia. Omnis homo malus sabbatum habere non postest: numquam enim illi conquiescit conscientia; necesse est, in perturbationibus vivat. Cui autem bona est conscientia, tranquillus est; et ipsa tranquillitas est sabbatum cordis[202].

4. Das Ausruhen von den Werken der Sünde. — Es ist die allegorische Gleichung: *opus servile id est peccatum* und *sabbatum est cessatio a peccato*, mit der die Väter dem Sabbat gerade diese Deutung geben. Doch darüber im nächsten Abschnitt. Hier seien zur Ergänzung des Folgenden nur einige Stellen angeführt, in denen zwar dasselbe gesagt wird, aber ohne das Wort *opus servile*. Ohne die *opera servilia* zu erwähnen, sprechen vor allem die griechischen Väter immer wieder diesen Gedanken aus, daß das wahre Sabbatfeiern im Ruhen von der Sünde bestehe. Da im Griechischen das Wortspiel *opus servile — servus peccati* nicht möglich ist, weil nicht das gleiche Wort in beiden steht, sondern dem *ἔργον λατρευτόν* des AT bei Jo 8, 34 *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας* gegenübersteht, so wird bei den Griechen derselbe Gedanke umschrieben und nicht so schlagwortartig wie im Lateinischen wiedergegeben. Clemens von Alexandrien schreibt: „So scheint mir der Sabbat dadurch, daß er fordert, sich vom Bösen zu enthalten, auf Enthaltsamkeit hinzuweisen“[203]. An einer anderen Stelle: „Der siebente Tag wird also als Ruhetag verkündet und soll durch Enthaltung vom Bösen den Tag vorbereiten ...“[204]. Chrysostomus spricht diesen Gedanken in der schon zitierten Predigt noch deutlicher aus: „Er selbst hingegen, der das Gesetz des Sabbats gegeben hatte, läßt auch auf diese Weise erkennen, daß er nur das Eine wollte, daß sie sich vom Bösen enthalten“[205].

---

[200] Augustinus, Ep. 55, 10, 18 (PL 33, 212; CSEL 34, 188).

[201] Basilius, De Spir. S. c. 27, n. 66 (PG 32, 192).

[202] Augustinus, In Ps. 91, n. 2 (PL 37, 1172). — Vgl. auch Coll. S. Cyr. (PG 77, 1200 ff). — Macarius v. Ägypten, Hom. 35 (PG 34, 748).

[203] Clemens, Strom. 4, 3 (PG 8, 1220).

[204] Ebd. 6, 16 (PG 9, 364; GCS 2, 501, Z. 20).

[205] Chrysostomus, In Matth. hom. 39, 3 f (PG 57, 435 f). — Vgl. auch Gregor von Nyssa, In Eccl. hom. 7 (PG 44, 716); Cyrillus von Alexandrien, In Amos 6, 3, 58 (PG 71, 520); Origenes, In Nm. hom. 23, 3 (PG 12, 748; GCS Orig. 7, 214 f); Augustinus, In Joh. 3, 19 (PL 35, 1404) usw.

5. Das eschatologische Ruhen bei Gott nach dem Tode[206]. — Es hätte keinen Sinn, auch nur anzufangen, Stellen mit dieser Sabbatbedeutung anzuführen. Denn sie sind zahllos. Hatte ja der hl. Paulus im Hebräerbrief selbst diese Deutung dem Sabbat gegeben. Überhaupt ist die allegorische Deutung des Sabbats bei den ersten christlichen Schriftstellern und Vätern ein unerschöpfliches Thema. Denn für allegorische Betrachtungen eignet es sich wie kein zweites.

Eine ganz andere Haltung wird vielfach bei denselben Zeugen sichtbar, wenn es nicht mehr um das abstrakte Sabbatgesetz der heiligen Bücher geht, sondern um eine Fortführung der jüdischen Sabbatpraxis. Da sind alle einig in dem Urteil: Der Sabbat und die Sabbatruhe haben als abgeschafft zu gelten.

So heißt es in einer griechischen Predigt des 4./5. Jahrhunderts: „Bleibt mir fern mit dem Sabbat, der Gott verhaßt ist!“[207] In ähnlicher Schärfe urteilen über den jüdischen Sabbat naturgemäß vor allem jene Schriftsteller, die gegen die Juden und gegen judaisierende Irrlehren zu kämpfen haben[208]. Aber selbst unparteiische Autoren wie Augustinus und Hieronymus wetteifern miteinander in der Verurteilung jeder Sabbatpraxis. Diese beiden großen Zeitgenossen führen miteinander gerade über die Frage, ob das Sabbatgesetz bloß eine *lex mortua* oder auch eine *lex mortifera* sei, einen geradezu leidenschaftlichen Briefwechsel[209]. Den altkirchlichen Schriftstellern und Vätern gilt die Weiterbeobachtung einer, wie sie sagen, „fleischlichen“, „leiblichen“, „wörtlichen“ Sabbatruhe als „jüdischer Müßiggang“ *(otium judaicum)*, ja als „Aberglaube“, *δεισιδαιμονία*, als Arbeitsscheu und Selbsttäuschung des sinnlichen Menschen[210].

Dieser ablehnende Tadel gegen das *otium carnale* der Juden geht

---

[206] Belege über diese eschatologische Deutung der Sabbatruhe siehe in Fülle bei H. Dumaine, Dimanche, S. 918 f.

[207] Homilia de semente n. 8 (PG 28, 151 f): *οὐδέ μοι κοινὸν πρὸς τὸ Σάββατον, ὃ ὁ θεὸς ἐμίσησεν.*

[208] So außer dem Barnabasbrief, der eine ausgesprochen antijüdische Tendenz verrät (um 100), vor allem einige Apologeten wie Justinus, Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian, und der Brief an Diognet.

[209] Augustinus, Ep. 82 (PL 33, 279 ff; CSEL 34, 358); Ep. 36, X, 23 (PL 33, 147; CSEL 34, 52 ff). — Vgl. Johannes Damascenus, De fide orthod. IV, 23 (PG 94, 1201).

[210] Vgl. Dumaine, S. 918—920: Brief an Diognet IV, 1. 3 (Funk, Patres ap. I, 394). Justinus, Dial. ad. Tryph. 12, 3 (PG 6, 499). — Ps.-Ignatius, Ad Magnes. IX, 3 (Funk II, 86, 87). — Hieronymus, Hom. in Gal. (PL 26, 334); In Is. 53, 12; 56, 2 (PL 24, 532. 559). — Augustinus, Ep. 55, 9, 17 (PL 33, 212; CSEL 34, 187): *non desidiosa segnitia*; Sermo 9, 3 (PL 38, 77): *Melius faceret Iudaeus ...*; En. in Ps. 91 n. 2 (PL 37, 1172): *melius est arare quam saltare*; En. in Ps. 37, n. 6 (PL 36, 281); Contra Adim. c. 16 n. 3 (PL 42, 156; CSEL 25, 162); Ep. 36 n. 23 (PL 38, 147; CSEL 34, 52); Contra Faust. 18, 5; 19, 9 (PL 42, 346. 353; CSEL 25, 493. 507).

vielfach über in ein Loblied auf das immerwährende Ruhen und Feiern des Christenmenschen in der Festfreude der Auserwählung, in der Ruhe des sündenreinen Gewissens, im Jubel über die Auferstehung des Herrn und über die frohe Hoffnung auf die eigene Auferstehung und auf das ewige Leben am großen Sabbattag der Ewigkeit[211].

4. Das Verbot der *opera servilia* in der alten Kirche. Die Gleichung mit der Sünde

Bei dieser Haltung der altkirchlichen Exegese dem Dekalog und besonders dem Sabbatgebot gegenüber, können wir für das Verbot von *opera servilia*, um dessen Geschichte es hier geht, nur etwas Ähnliches erwarten. Tatsächlich beweisen die altkirchlichen Zeugnisse mit aller Deutlichkeit, daß das Verbot von *opera servilia* jede wörtliche Geltung im Christentum verloren hat, daß es aber in der altkirchlichen Exegese durchaus nicht unbeachtet geblieben ist. Im Gegenteil, es spielt eine besondere Rolle in der Allegorie der lateinischen Exegeten bis ins hohe Mittelalter. In erstaunlicher Einheitlichkeit, ja mit einem gewissen Schwung und Eifer wird die allegorische, die tiefere und geistige Bedeutung des Verbots von *opera servilia* im lateinischen Westen, angefangen von Tertullian und Irenäus bis in die Summen der Scholastiker, hervorgehoben. Das Verbot der *opera servilia* bedeutet fortan das Verbot der Sünde, von der es nun zu ruhen gilt[212]. Dabei ist man sich aber kaum der Tatsache bewußt, daß das Verbot der *opera servilia* ursprünglich die Ruheformel für die alttestamentlichen Feste war. Von den israelitischen Festen ist im Zusammenhang mit den *opera servilia* in der altkirchlichen Exegese kaum die Rede. Es ist allein die Sabbatruhe, die sie interessiert. Der Grund ist nach dem Vorausgehenden einleuchtend. Die Sabbatruhe ist der gegebene Schauplatz tiefsinniger allegorischer Anwendungen.

Wohl wahren die altkirchlichen Exegeten im allgemeinen den Wortlaut der alten Sabbat- und Festtagstexte und tun ihnen keine Gewalt an. Sie zitieren sie im großen und ganzen treu. Aber in der Weiterführung der Gedanken, in der Auslegung, besonders in ihren Homilien und in den volkstümlichen Kommentaren zur Hl. Schrift, heben sie mit Vorliebe das Verbot von *opera servilia* aus der Festtagsruhe heraus und verbinden es mit der Sabbatruhe[213].

---

[211] Clemens, Strom. 7, 7 (PG 9, 450f; GCS Clem. 2, 27f).— Origenes, Contra Cels. 8, 22 (PG 11, 1550f; GCS Or. 2, 239); In Nm. hom. 23, 3 (PG 12, 748; GCS Or. 7, 214 Z. 16): *semper et indesinter iustus agere debet diem festum.* — Chrysostomus, In Matth. hom. 39, 4 (PG 57, 437).

[212] Siehe bei Dumaine, S 920—928.

[213] Vgl. oben Anm. 8.

Dabei dient ihnen als Ausgangspunkt für ihre allegorische Deutung der Sabbatruhe und — im Zusammenhang damit — für die Deutung des Verbots von *opera servilia*, wie schon früher dargelegt, die Stelle von Ex 12, 16 in der Fassung der LXX, bzw. der Vetus latina: *Omne opus servile non facietis praeterquam quod faciendum erit omni animae*[214]. Obschon man genau wie die LXX-Fassung auch diese lateinische Übersetzung noch im Sinne des hebräischen Textes von Ex 12, 16 verstehen könnte („nur was jeder zur Nahrung braucht, darf von euch zubereitet werden"), so denkt sonderbarerweise kaum ein altkirchlicher Exeget — mit Ausnahme des hl. Hieronymus in der Vulgata, wo er Ex 12, 16 nach dem hebräischen Text offiziell zu übersetzen hat — an diese naheliegende und wörtliche Bedeutung. Es ist ihnen vielmehr selbstverständlich, daß sich der Nebensatz von Ex 12, 16 *(praeterquam)* auf die Pflege der geistigen und unsterblichen Seele beziehen müsse und daher etwa die Bedeutung habe: Nur das darf man tun, was sich auf das Heil der Seele bezieht. Dann aber hat der Vordersatz mit dem *opus servile* nicht mehr viel Sinn, wenn man dieses wörtlich als schwere und mühevolle Arbeit verstehen würde. Es hat jedoch das *opus servile* einen naheliegenden geistigen Sinn, wenn man es auf jenes Werk bezieht, das das Heil der Seele schlechthin gefährdet, d. h. wenn man in der Sünde das knechtliche Werk erblickt, das der Christ meiden muß.

Zu dieser Exegese des Verbots der *opera servilia* haben viele Faktoren beigetragen. Zunächst die von Plato und vom Christentum zugleich beeinflußte Spiritualisierungstendenz jener Zeit, im Zusammenhang damit die Vorliebe für tiefsinnige Allegorie, dann aber auch die ganze allegorische Sabbattheologie; die eschatologische Ruhe bei Gott nach Hbr 4, 9 hat zur Voraussetzung die Sabbatruhe des reinen Herzens, das *sabbatum cordis*; „denn in den Himmel kann nichts Unreines eingehen" (so die Väter in der Auslegung von Sap 7, 25). Was kann dann die Aufopferung des AT, den Sabbat zu heiligen, für den Christen anderes bedeuten, als: sich zu reinigen von aller Sünde? Und was kann anderes mit dem Gesetz gemeint sein: An ihm dürft ihr keinerlei Arbeit verrichten, als: Enthaltet euch von der Sünde? Es ist Chrysostomus, der diesen Gedanken in der ihm eigenen Meisterschaft ausführt. Die Stelle wurde in anderem Zusammenhang schon angeführt: „Denn hätte Gott das Gesetz des Sabbats gegeben und gesagt: Das Gute sollt ihr am Sabbat tun, das Böse aber nicht, so hätten sie das Gesetz nicht beobachtet; deshalb verbot er alles gleichmäßig. Tuet nichts! sagt er; und nicht einmal so gehorchten sie. Er selbst hingegen, der das Gesetz gegeben hatte, läßt auch auf diese Weise erkennen, daß er nur das eine wollte, daß sie sich vom Bösen

[214] Sabatier, Versiones antiquae, z. St.

enthalten! Denn, sagt er, tuet nichts, außer was für die Seele getan wird! (Ex 12, 16)"[215].

Dieser Gedanke ist auch Justinus vertraut. Im Dialog mit Tryphon schreibt er: „Wir Christen müssen schon auf Erden Tag für Tag uns auf die ewige Ruhe vorbereiten und so schon einen vorwegnehmenden, immerwährenden Sabbat feiern, indem wir unser Herz freihalten von Sünde. Wenn jemand unter euch ist, der falsch schwört, der stiehlt, der soll davon ausruhen; wenn jemand ein Ehebrecher ist, der soll sich bekehren und dann hat er den Sabbat gefeiert, den Gott angenehmen und wahren Sabbat"[216].

So ist also nach den altkirchlichen Exegeten vor allem die Sünde gemeint, wenn in den heiligen Büchern die Ruhe von der Arbeit, von aller Arbeit oder auch von knechtischem Tun gefordert wird. Die Sünde ist ihnen bald das *opus tuum* (Ex 20, 8), das *omne opus*, von dem es am Sabbat auszuruhen gilt; bald das *opus servile*, von dem an Festen zu ruhen ist. Wo immer aber eine Ruhe vorgeschrieben ist, da ist Sabbat, und wo Sabbat ist, da verlangt es die Allegorie, das tiefste Erfassen des Sabbatgeheimnisses, daß man vor allem ruhe von der Sünde.

So wurde bald das Verbot der *opera servilia* ohne Unterschied und ohne Beachtung seiner Herkunft zur klassischen allegorischen Formel für das Ruhen von der Sünde.

Es dürfte der hl. Irenäus der erste gewesen sein, der die *opera servilia* auf die Sünde bezog, aber zunächst nicht auf die Sünde als solche, auf eine beliebige Sünde, sondern auf jene konkrete Sünde, die ja ganz besonders dem wirklichen Sinn der Sabbatruhe zuwiderlief, nämlich auf das gierige, geschäftige Treiben des Geizes: *Continere enim iubebat lex ab omni opere servili, id est ab omni avaritia, quae per negotiationem et reliquo terreno actu agitur*[217].

Das *opus servile* ist bei Irenäus noch nicht ganz in die Allegorie untergetaucht. Es hat neben einem geistigen Sinn noch einen wörtlichen mehr materiellen Sinn beibehalten.

Das wurde anders, als man das Wort des Herrn bei Jo 8, 34 heranzog, um den Gedanken zu runden: *Qui facit peccatum, servus est peccati*. Nun wird *opus servile* nicht mehr einer bestimmten Sünde gleichgesetzt, sondern der Sünde schlechthin. Es kommt zur Gleichung, die seither unzähligemale gebraucht wurde: *opus servile, hoc est peccatum*. Es ist in der Geschichte dieser Gleichung, die seit dem 4. Jahrhundert Allgemeingut des lateinischen Westens ist, schwer an-

[215] Chrysostomus, In Matth. hom. 39, n. 3. 4 (PG 57, 435 ff).
[216] Justinus, Dial. ad Tryph. 12, 3 (PG 6, 499). Andere Stellen s. oben Anm. 203—205.
[217] Irenäus, Adv. haer. 4, 8, 2 (PL 7, 994).

zugeben, ob jeder, der sie gebraucht, sich zu ihr gleich ursprünglich aus den entsprechenden Schriftstellen inspirieren ließ, oder ob sie einer ein für allemal geprägt hat und die übrigen sie von ihm übernommen haben.

Im folgenden seien zum Vergleich einige markante Beispiele angeführt, in denen auch der Reiz des Wortspiels hervortritt, das für die weitere Geschichte der *opera servilia* von großer Bedeutung wurde.

Hieronymus: *Sed, si bona faciens, quiescat in malis, et iuge iniquitatis habeat sabbatum, i. e. otium, eaque tantum faciat, quae ad animae salutem pertinent, et ad omne opus servile non moveat: Qui enim facit peccatum, servus est peccati* (Jo 8, 34)[218]. *Lege praeceptum est, ne in sabbatis opus servile faciamus ... ex uno igitur mandato, quod iuxta litteram impossibile est, et cetera cogimur spiritualiter intelligere, ne faciamus servile opus et perdamus animae libertatem; qui enim facit peccatum, servus est peccati*[219]. Dabei ist bemerkenswert, daß sich Hieronymus offenbar um des Wortspieles und um der Allegorie willen nicht an seine eigene Übersetzung von Ex 12, 16 hält, die er uns in der Vulgata aus dem hebräischen Text geschenkt hat.

Gaudentius von Brescia: *Ille ergo septimus millesimus annus — ut ad propositum caput redeam — ipse erit vere beatissimus dies, quando ... victores requiem capient ac felici otio perfruentur, nullum servile opus ibi, id est nullum peccati opus facientes, quia qui facit peccatum, servus est peccati, ut ait Salvator; sed hoc plane facient, quod faciendum erit omni animae* (Ex 12, 16) *sanctae*[220].

Augustinus beschäftigt sich wohl am tiefsten und ausführlichsten von allen Vätern mit dieser allegorischen Gleichung. Es ist besonders der Johanneskommentar, der ihm dazu Gelegenheit bietet, aber auch andere Werke enthalten diese Deutung des *opus servile*. Von ihm dürften die nachfahrenden Exegeten am meisten beeinflußt worden sein, z. T. wird er von ihnen in dieser Sache auch ehrlich zitiert,

[218] Hieronymus, In Is. 15, 56, 2 (PL 24, 538).

[219] Ebd. 16, 58, 13 (PL 24, 573).

[220] Gaudentius, De Exod. lect. tr. 10, 8, 22 (PL 20, 918; CSEL 68, 99). Gaudentius (gest. vor 397) hat einige für unsere Arbeit bedeutsame Stellen; ebd. n. 1 (PL 20, 912; CSEL 68, 92 Z. 10 f) bringt er Ex 12, 16 in der LXX-Fassung: *Omne opus servile non facietis, praeterquam quod faciendum erit animae.* Tract. XI De Paralyt. n. 13 (PL 20, 923 f; CSEL 68, 104 ff) sagt er: *Non facies in eo ullum opus tuum, nisi quod fit pro omni anima. Proclivum est ex voluntate humanum genus et maxime Iudaeorum ad carnalia opera potius quam divina; et idcirco status est unus in ebdomada sabbati dies, in quo a carnalibus cessare cogerentur et vacare solum divinis; Nam neque cibum coquere neque iter facere (!) in sabbato sinebantur, ne quis sub obtentu necessitatis humanae praeponeret terrena divinis ... Scriptum est: Non facies ullum opus tuum in sabbato. Tuum, inquit, opus, id est humanum, et adicitur: nisi quod fit pro omni anima sive omni animae, id est ad salvandam animam.*

besonders im Zeitalter der Hochscholastik. So scheibt er: *Observa diem sabbati, magis nobis praecipitur: quia spiritualiter observandum praecipitur. Judaei enim serviliter observant diem sabbati, ad luxuriam, ad ebrietatem. Quanto melius feminae eorum lanam facerent, quam illo die in maenianis saltarent? Absit, fratres, ut illos dicamus observare sabbatum. Spiritualiter observat sabbatum christianus, abstinens se ab opere servili. Quid est enim „ab opere servili"? A peccato! Et unde probamus? Dominum interroga: Omnis qui facit peccatum. servus est peccati*[221]. Den Zusammenhang mit den anderen üblichen Sinndeutungen der Sabbatruhe stellt Augustinus an anderer Stelle her: *Non frustra illo die populus ab omni opere servili abstinere praeceptus est, quo significatur peccatum, nisi quia non peccare sanctificationis est, hoc est muneris Dei per Spiritum Sanctum*[222]. Wie Irenäus bezeichnet auch Augustinus einmal die *avaritia* in besonderer Weise als *opus servile*. Dieses ängstliche Sorgen um irdische Dinge und jede Form von Eigennutz ist auch ihm die Sabbatsünde schlechthin. *Quodlibet enim quisque facit, si hoc animo facit, ut terrenum emolumentum consequatur, serviliter facit, et ideo sabbatum non observat*[223].

Klassisch für die Folgezeit wurde eine Formel, die der Spanier Gregor von Elvira (gest. nach 392) geprägt hat: *Et hoc erit sabbatum ... in quo nullum opus servile, id est nullum peccatum, homo in regno Dei facturus est, quia qui facit peccatum, servus est peccati*[224]. Von Autoren, die sich derselben Worte bedienen, deren Zahl Legion ist, seien beispielshalber Gregor der Große[225] und Beda Venerabilis genannt. Letzterer sagt einmal ebenso bezeichnend als kurz: *Lex in sabbato non hominem curare, sed servilia opera facere, id est peccatis gravari prohibet*[226].

Aus diesen Beispielen, die sich beliebig vermehren ließen, ist zur Genüge ersichtlich, daß der altkirchlichen Exegese wohl ein Verbot von *opera servilia* bekannt ist, aber nicht mehr im Sinne des alten Gesetzes als wörtlich zu nehmende Verpflichtung, sondern nur in einer neuen, allegorischen Deutung, in einem rein geistigen Sinn.

Nun ist es Tatsache, daß seit dem Frühmittelalter das Verbot der

---

[221] Augustinus, In Joh. 3, 19 (PL 35, 1404); vgl. Sermo 9, 3 ff (PL 38, 77 ff); Enarr. in Ps. 32, 6 (PL 36, 281); In Joh. 20, 2 (PL 35, 1556); In Joh. 44, 9 (PL 35, 1717).

[222] De spir. et lit. 15, 27 (PL 44, 218; CSEL 60, 181 Z. 14 f).

[223] Sermo 33, 4 (PL 38, 208).

[224] Tract. de libris S. Scr. ed. P. Batiffol, Paris 1900, S. 94. — Vgl. über Gregor von Elvira als Verfasser: A. Wilmart, Bulletin de litt. éccl. 233 (1906) 99; A. Merk, ZkTh 35 (1911) 775 ff. – Über seine Bedeutung s. Dumaine, Dimanche S. 919; Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, S. 29.

[225] Gregor d. Große, In Ezech. hom. 6, 18 (PL 76, 838).

[226] Beda Ven., Expos. in Lc 4, 13 (PL 92, 505).

opera servilia wieder wörtlich verstanden wurde und gleichsam als Gesetzesformel für die christliche Sonntagsruhe diente. Es war die Aufgabe dieser Untersuchung, nicht nur den eigentlichen Ursprung des Verbots von *opera servilia* aufzuzeigen, sondern es sollte auch der Weg beleuchtet werden, auf dem dieses Verbot aus seiner Heimat — eben aus dem mosaischen Gesetz — in das ihm fremde Land der christlichen Sonntagsruhe und ihrer kirchenrechtlichen Regelung gelangte. Es wurde deutlich, daß sich in der christlichen Zeit der Ausdruck *opera servilia* nirgends sonst findet als in der altkirchlichen Exegese und hier hat er nur eine allegorische Bedeutung. Weder in der sakralen Ferialgesetzgebung der Römer[227], noch in der christlichen Sonntagsgesetzgebung der Kaiserzeit, noch in der kirchlichen Gesetzgebung vor dem 6. Jahrhundert findet sich auch nur eine Spur von einem Verbot von *opera servilia* oder gar dieser Ausdruck selbst, wie schon früher dargetan wurde. Im Gegenteil, vielfach waren gerade jene Arbeiten noch gestattet, die später im Frühmittelalter und seither bis in unsere Zeit als die wichtigsten *opera servilia* galten, wie etwa schwere landwirtschaftliche Arbeiten. Zur Zeit der blühendsten Sklavenwirtschaft findet sich also keine Spur von einem Verbot von *opera servilia*. Was bis ins 6. Jahrhundert besonders im Osten vor allem verboten wurde, waren nicht die anstrengenden, sondern die lärmenden und störenden Tätigkeiten. So läßt sich also die in der Einleitung zitierte Meinung schwerlich beweisen, daß das Verbot der *opera servilia* von der Kirche aus dem römischen Recht übernommen oder von der Kirche aus Mitleid mit dem harten Los der Sklaven in ihre Gesetzgebung aufgenommen worden sei.

So stehen d r e i T a t s a c h e n fest: 1. In der alttestamentlichen Festtagsgesetzgebung gibt es ein wörtlich verpflichtendes Verbot von *opera servilia*. — 2. Seit dem frühen Mittelalter gibt es das gleiche wörtlich verpflichtende Verbot als Forderung der christlichen Sonntagsruhe, wie noch belegt werden wird. — 3. Dazwischen findet sich ein Verbot von *opera servilia* nur noch in allegorisch-geistiger Bedeutung in der altkirchlichen Exegese.

Was liegt da näher als die Vermutung, daß eben diese allegorische altkirchliche Exegese, deren Weg beleuchtet wurde, die Brücke bildet, auf der das Verbot der *opera servilia* aus der alttestamentlichen Festtagsgesetzgebung — vielleicht auf großen Umwegen, z. B. über das Sabbatgebot, ferner unter dem Einfluß sekundärer Faktoren[228], — schließlich in die kirchliche Sonntagsgesetzgebung Eingang gefunden hat?

Diese Hypothese bildet den Ertrag der vorliegenden Untersuchung.

---

[227] Vgl. die oben Anm. 130 angegebene Literatur.

[228] Siehe oben Anm. 196.

Die Brücke, auf der die alttestamentliche Ruheformel des Verbots der *opera servilia* den Weg ins katholische Sonntagsrecht der westlichen Kirche fand, war die allegorische Exegese des Sabbatgebotes und (im Zusammenhang damit) des *opera-servilia*-Verbotes bei den lateinischen Kirchenschriftstellern und Vätern. Ausgehend von der LXX-Übersetzung von Ex 12, 16 und im Anschluß an das Herrenwort vom *servus peccati* (Jo 8, 34) hatte sich allmählich die allegorische Gleichung: *opus servile, hoc est peccatum* eingebürgert. Irenäus bereitet diese Gleichung vor, Augustinus leiht ihr seine Autorität und Gregor von Elvira gibt ihr die für die Folgezeit klassische Prägung.

Diese Hypothese findet eine Bestätigung durch die weitere Geschichte des *opera-servilia*-Verbotes, die an sich nicht mehr in den Rahmen dieser Arbeit gehört und einer neuen Untersuchung wert wäre.

Nur die Hauptstationen dieser Entwicklung sollen angedeutet werden, soweit sie das Ergebnis dieser Arbeit zu stützen vermögen[229]. Der Weg des Verbotes der *opera servilia* führt von der wörtlichen Bedeutung in der alttestamentlichen Festtagsgesetzgebung über die Zwischenstufe des Irenäischen: *opus servile, hoc est avaritia*, zur rein geistigen Gleichung: *opus servile, hoc est peccatum*, und von dieser allegorischen Höhe wieder durch viele Zwischenstufen hinab in die wörtliche Bedeutung für den christlichen Sonntag. Auf diesem Weg kam dem Verbot der *opera servilia* die oben geschilderte Wandlung des Dekalogs unter dem hl. Augustinus zugute, durch welchen sich unter dem Einfluß des Volkscharakters der neubekehrten westlichen Völker und, im Zusammenhang damit, durch den kirchenpädagogischen Hinweis in Predigt und Unterricht auf den Eifer der Juden und Heiden ein wachsender Parallelismus mit dem Alten Testament im Frühmittelalter entwickelte[230], der schließlich aus dem christlichen Sonntag geradezu wieder den alttestamentlichen Sabbat machen wollte. In Bezug auf die Ruhepraxis ist das eine Zeitlang tatsächlich gelungen. Gerade für diesen Sabbatparallelismus wurde das nun wieder wörtlich verstandene *opera-servilia*-Verbot der klassische Ausdruck.

Welches sind nun die Hauptstationen dieser Entwicklung?

1. Cäsarius von Arles (470—542). — Es wurde schon bemerkt, daß sich die Sonntagsruhe bereits unabhängig von dem hier

[229] Die Zusammenhänge zwischen diesen einzelnen Stationen sind besonders durch die Arbeit von W. Thomas, Der Sonntag im frühen Mittelalter, Göttingen 1929, aufgehellt worden.

[230] Siehe P. Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie 23), Breslau 1932, besonders die Kapitel: Katamenien, Geburt, ehel. Verkehr, Pollutionen, Hochzeit.

beschriebenen Weg längst eingebürgert hatte und den Gegenstand der Hirtensorge aller Bischöfe bildete. Predigten über die Sonntagsruhe und Sonntagsfeier sind schon aus frühchristlicher Zeit bezeugt. Der hl. Cäsarius war ein besonders eifriger Apostel der Sonntagsheiligung. Seine Sonntagspredigten waren in der Folgezeit so geschätzt, daß sie bald dem hl. Augustinus zugeschrieben wurden und erst der große Augustinus- und Cäsarius-Forscher Germain Morin hat endgültig ihren Autor identifiziert[231]. Es ist klar, daß sie gerade durch die Autorität des hl. Augustinus einen großen Einfluß gewannen. In einer dieser Sonntagspredigten des hl. Cäsarius heißt es: *Omni die dominico ad ecclesiam convenite: si enim infelices Judaei tanta devotione celebrant sabbatum, ut in ea nulla opera terrena exerceant, quanto magis christiani in die dominico soli Deo vacare et pro animae suae salute debent ad ecclesiam convenire*[232]. Hier wird die Sabbatruhe deutlich und im Westen erstmalig als Vorbild für die christliche Sonntagsruhe aufgestellt. Damit ist dem Sabbatparallelismus der Weg gebahnt. Ferner prägt Cäsarius das Wort *opus terrenum*, das ähnlich dem Irenäischen *opus servile, hoc est avaritia* eine Zwischenstellung zwischen wörtlicher und allegorischer Bedeutung einnimmt.

2. Das 3. Konzil von Orleans (538)[233]. — In seinem 28. Canon spricht es sich zunächst gegen eine zu strenge Arbeitsruhe am Sonntag aus; es bezieht erstmalig durch ein Gesetz die Landarbeit ins Arbeitsverbot ein und prägt eine neue folgenschwere Gleichung: *De opere tamen rurali, id est arato, vel vinea vel sectione, messione, excussione, exarto vel sepe, censuimus abstinendum.* Beim hl. Cäsarius hatte *opus terrenum* noch einen geistigen und wörtlichen (Doppel-) Sinn. Hier fällt nun der geistige Sinn weg und es bleibt der wörtliche Sinn: *opus terrenum* wird zum *opus rurale*; gemeint ist Arbeit auf Acker und Scholle, nicht einfach irdische Arbeit. Dahinter wartet als knappe Formel für diesen neuen Begriff das *opus servile* der Allegorie. Noch ist auf dem Aurelianense diese Gleichung nicht ausdrücklich aufgestellt worden. Aber sie liegt nun schon sehr nahe.

3. Martin von Braga (gest. 580 als Erzbischof von Bracara in Galläcien). Er ist es, der diese neue Gleichung offen ausspricht. Im 18. Kapitel seiner Musterpredigt für die Geistlichkeit seines Sprengels heißt es: *Opus servile, id est agrum, pratum, vineam, vel si qua gravia sunt, non faciatis in die dominica, praeter tantum quod ad necessitatem reficiendi corpusculi pro excoquendo pertinent cibo et*

---

[231] Cäsarius von Arles, Sermo 73, 4 (Morin 295 f).
[232] Sermo 13, 3 (Morin 64; PL 39, 2238).
[233] Hefele-Leclercq, Histoire des conciles II, S. 1155; Mansi IX, 19.

necessitate longinqui itineris[234]. In dieser Mahnung ist manches bemerkenswert: Die Forderung einer strengen Sonntagsruhe, und zwar unabhängig vom Gottesdienst, ferner die Anspielung auf Ex 12, 16 bis auf Einzelheiten dieser alttestamentlichen Forderung, vor allem aber die neue Bedeutung von *opus servile*. Durch Martin von Bracara ist der *opus-servile*-Begriff bereits „zu einer technischen Bezeichnung des Umkreises von Arbeiten geworden, die am Sonntag verpönt sind"[235]. Mit einigen ergänzenden Zwischenstationen (etwa Gregor von Tours, Synoden von Macon II [585], von Narbonne [589] und Châlon [644]) geht die Entwicklung weiter.

4. Konzil von Rouen (650). — Im Canon 15 dieser Synode wird bereits mit größter Selbstverständlichkeit das Verbot von *opera servilia* in einem wörtlich geltenden, geradezu alttestamentlich anmutenden Sinne kanonisiert. Er lautet: ... *Et ut dies festi a vespera usque ad vesperam absque opere servili cum debito honore celebretur*[236].

Mit diesem Dekret des Rothomagense aus dem Jahre 650 ist im wesentlichen das Verbot der *opera servilia* im alttestamentlichen Sinne, d. h. wörtlich und wirklich verpflichtend, zur Formel für die christliche Sonntagsruhe geworden. Freilich, es handelt sich im cn. 15 dieser Synode nur um eine partikularrechtliche Verfügung. Aber im Fluge übernehmen auch die übrigen Synoden des Frankenreiches diese neue Ruheformel. Sie erscheint in einer dem Eligius von Noyon (gest. 660) zugeschriebenen Predigt *(absque opere servili)*[237] und in Urkunden, die mit König Dagobert I. in Zusammenhang gebracht werden; so scheint diese neue Sonntagsformel nach Norden gedrungen und von da nach Deutschland und auf die britischen Inseln gelangt zu sein[238]. Im 9. Jahrhundert findet sie sich fast in allen jenen Provinzialsynoden, die auf Geheiß Karls des Großen und seiner Nachfolger allenthalben abgehalten wurden. Aus diesen Synoden kommt das Verbot von *opera servilia* für den Sonntag und die Feiertage (die nun bald an Zahl anwachsen) in die Capitularien, von da in die Bußbücher und schließlich in die Dekretaliensammlungen. Das alles vollzieht sich im Westen und Norden. In Rom bleibt man inzwischen der altkirchlichen Auffassung von der Sonntagsruhe treu

---

[234] De correctione rusticorum c. 18; vgl. W. Thomas, S. 28; Mc Reavy, S. 311.

[235] W. Thomas, S. 29.

[236] Mansi X, 1203; W. Thomas, S. 84f; Mc Reavy, S. 320.

[237] W. Thomas, S. 62; s. MGH, Script. Merov. IV, 753.

[238] Capitulare II Dagoberti I., c. 38 (Mansi XI, Append. S. 47). — Vgl. Lex Alamannorum c. 38 (MGH, Leges III, 57); Lex Baiuwariorum c. 1 (MGH, Leges III, 335). Darüber s. die umstrittene Arbeit von K. Hohenlohe, Das Kirchenrecht der Lex Baiuwariorum, Wien 1932, S. 5. 49.

und vermeidet jede Anspielung auf das AT. Aber, wie viele andere Neuerungen auf disziplinärem Gebiet und in der Liturgie, kommt schließlich das Verbot der *opera servilia* in seiner wörtlichen Geltung nach Italien und nach Rom und schon Eugen II. (824—827) zeigt eine gewisse Neigung zu dieser Ruheformel in den Vorbereitungsbestimmungen (Capitula admonitionis) für die römische Synode von 826[239]. Dennoch taucht auf der Synode selbst das Wort *opus servile* nicht auf. Der diesbezügliche Canon 30 sagt allgemein: *nullas audeant operationes mercationesque peragere*[240].

In der nun folgenden dunklen Zeit schweigen die Quellen zu dieser Frage. Aber der direkte Weg über das Partikularrecht (Capitularien, Bußbücher und Dekretaliensammlungen) führt schließlich zum Decretum Gratiani und damit in das Corpus iuris canonici (1580), wo sich aus den verschiedenen Jahrhunderten, angefangen von dem schon erwähnten Brief Alexanders III. (1159—1181)[241], einige Stellen mit dem wörtlichen Verbot von *opera servilia* finden.

Neben diesem Weg des Verbots von *opera servilia* im Leben und in der Gesetzgebung der lateinischen Kirche gibt es eine eigene Entwicklung desselben in der Schultheologie. Bis etwa zu Alexander Halensis wird das Verbot von *opera servilia* in traditioneller Art allegorisch erklärt, auch noch zu einer Zeit, wo es auf Synoden längst wieder in einer wörtlichen Geltung gebraucht wird. In der Hochscholastik, besonders durch den hl. Thomas, wird nun das Sabbatgebot selbst in ähnlicher Weise in einen zeremoniellen (nicht mehr verpflichtenden) und einen moralischen (verpflichtenden) Teil gespalten, so ähnlich, wie es der hl. Augustinus beim ganzen Dekalog getan hatte. Dadurch erhielten die *opera servilia* eine neue Bedeutung: sie wurden zur Formel für die Arbeitsruhe nun auch in den theologischen Summen und später in den Moralwerken. — Mit Kardinal Cajetans Summakommentar (1515) siegt die Anschauung, daß bei der Erklärung der an Sonn- und Festtagen verbotenen Arbeiten *(opera servilia)* nur die *natura operis* zu berücksichtigen sei, nicht auch der *finis operis* und *finis operantis*[242]. Fast 400 Jahre bleibt diese Meinung unwidersprochen, so neu sie auch anfangs war. Es sind aber vor allem äußere Gründe, die diese Übereinstimmung unter den Autoren verständlich machen, besonders seit den 200 Auflagen des Moralwerkes von Busenbaum. In letzter Zeit werden gegen diese einseitige Deutung der *opera servilia* Bedenken laut, die schließlich die

[239] MGH, Concilia aevi Carolini II, 557.
[240] Mansi XIV, 1007.
[241] c. 1 X De feriis 2, 9 (Friedberg II, S. 270 f).
[242] In 2, 2 q. 122 a. 4 (S. Thomae Aqu. opera omnia iussu Leonis XIII. edita, Romae 1897, IX, S. 479 ff, bes. 484). — Siehe P. Berte, A propos des oeuvres serviles: Nouv. Revue théol. 63 (1936) 32—56.

Formel selbst als für unsere Zeit ungeeignet beseitigen möchten: Es tue in der Sonntagsruhegesetzgebung mehr Anpassung not an das moderne Wirtschaftssystem mit all den vielen Neuerungen, denen die veraltete Formel von den *opera servilia* unmöglich gerecht werden könne[243].

Diese Bedenken und Bestrebungen sind echt und ernst. Es sollte hier die geschichtliche Klärung versucht werden, die solche Bedenken in das rechte Licht rücken und berechtigten Neuerungen eine gewisse Orientierung bieten kann.

Der Weg des *opera-servilia*-Verbots, der hier beleuchtet wurde, besonders in der Zeit der altkirchlichen Exegese, stellt eine Apologie jener Auffassung der Sonntagsruhe dar, wie sie der große Arbeiterpapst Leo XIII. gerade für unsere Zeit in seinem Rundschreiben *Rerum Novarum* als Ideal und Forderung gezeichnet hat[244]: „Die Sonntagsruhe bedeutet nicht soviel wie Genuß einer trägen Untätigkeit. Noch weniger besteht sie in der Freiheit von Regel und Ordnung, und sie ist nicht dazu da, wozu sie manchen erwünscht ist, nämlich, um Leichtsinn und Ausgelassenheit zu begünstigen oder um Gelegenheit zu überflüssigen Ausgaben zu schaffen. Sie ist vielmehr eine durch die Religion geheiligte Ruhe von der Arbeit. Die religiös geweihte Ruhe enthebt den Menschen den Geschäften des täglichen Lebens, der Last gewohnter Arbeit, um ihn aufzurufen zu den höheren Gedanken des Himmels; die Kirche ladet ihn ein, sich als Sohn des Allerhöchsten zu fühlen und im Bewußtsein der ehrenvollsten seiner Pflichten an den Handlungen des Gottesdienstes teilzunehmen. Einen religiösen und heiligen Charakter besaß die Ruhe seit ihrer ursprünglichen Einführung durch den Schöpfer, welcher in seiner eigenen geheimnisvollen Ruhe nach der Erschaffung des Menschen selbst dafür das Beispiel gab, da er ruhte am siebenten Tage von jedem Werke, das er geschaffen hatte (Gn 2, 2)."

---

[243] Ami du Clergé 1926, S. 554: „Un jour viendra, et il vient vite, où la poussée de l' opinion commune des fidèles nécessitera à propos du travail du dimanche une orientation théologique nouvelle et des précisions aujourd' hui plus que jamais désirables." Betreffs passender Vorschläge s. Nouv. Revue théol. 63 (1936) S. 52 ff; Revue apol. (1936) S. 468 f. Siehe auch den Lyoner Kongreß für liturgische Pastoral vom 17. bis zum 22. September 1947 mit dem Thema: „Der Sonntag als Tag des Herrn", besonders die dort formulierten 13 Thesen zur christlichen Sonntagsfeier.

[244] Leo XIII., Rundschreiben *Rerum Novarum* vom 15. Mai 1891 (Rundschreiben Leos XIII., Freiburg 1904, S. 210 f).

„IRRATIONABILITER INVITO DOMINO"

Von Johannes Bapt. Umberg S. J.

Bekanntlich spielen die Ausdrücke *dominus rationabiliter invitus* und *irrationabiliter invitus* in den lateinischen Moralbüchern bei den Fragen über Recht und Unrecht eine große Rolle. So wird ja z. B. der Diebstahl begrifflich bestimmt als *occulta ablatio rei alienae domino rationabiliter invito;* vgl. etwa Noldin-Schmitt, Summa Theol. mor. II[27], n. 414; A. Vermeersch, Theol. mor. II[3], n. 596, 2. Damit ist gesagt, daß eine *ablatio rei alienae irrationabiliter invito domino* kein Diebstahl ist. Aber auffallend ist es, daß sich die Autoren über den Sinn der beiden so wichtigen Ausdrücke und über deren Anwendbarkeit nicht klar zu sein scheinen, ja daß ein und derselbe Autor dabei mit sich selber, wenigstens scheinbar, in Widerspruch gerät. Dafür einige Belege. Zunächst was den Sinn betrifft.

Dom. Prümmer, Manuale Theol. mor. II[2/3] (1923), n. 76, führt zum Beweis dafür, daß niemand ein eigentliches Unrecht erleiden könne *nisi nolens* (oder, wie man gewöhnlich sagt: *nisi invitus*), die Regula Iuris 27 in VI° an: *Scienti et consentienti non fit iniuria neque dolus.* Damit scheint angedeutet zu werden, daß nur jener *non invitus* sein könne, der sowohl *sciens* als *consentiens* ist. Allein Prümmer selber gibt natürlich (n. 78) zu, daß ein Eigentümer auch dann *rationabiliter non invitus* sein kann, wenn er nicht *sciens*, sondern *nesciens* ist, wie z. B. bei geheimer Aneignung einer fremden Sache, auf die der Eigentümer *ex iustitia* oder *ex pietate* verzichten muß.

E. Génicot — J. Salsmans, Institutiones Theol. mor. I[13] (1936), n. 499, stellen den Satz auf: *Ad iniustum requiritur et sufficit, ut strictum ius laedatur et ut laesus sit, saltem interpretative, rationabiliter invitus*, und berufen sich dafür wie Prümmer auf die regula 27 Iuris in VI°: *Scienti et consentienti non fit iniuria neque dolus*, — als ob ein Unrecht nur dann ausgeschlossen wäre, wenn der Geschädigte *sciens* ist und als *sciens* seine Zustimmung gibt — und doch lautet der zu beweisende Satz, das Unrecht sei auch dann nicht vorhanden, wenn der Geschädigte *interpretative*, mithin ohne Wissen, nicht *rationabiliter invitus* ist. Auch Kardinal J. de Lugo beruft sich, De iustitia et iure, disp. 14, sectio 8, n. 130, in anderem Zusammenhang auf den Satz: *Scienti et volenti non fit iniuria*, obgleich er, wie wir später sehen werden, die Meinung vertritt, die man so ausdrücken kann: *Nescienti, attamen saltem interpretative consentienti (volenti) vel irrationabiliter invito non fit iniuria.*

Was sodann die Anwendbarkeit des *domino irrationabiliter invito* betrifft, so ergibt sich der wenigstens scheinbare Gegensatz der Autoren untereinander und der Widerspruch einzelner mit sich selber aus folgenden Belegen:

L. Wouters sagt, Manuale Theol. mor. I (1932), n. 1026: *Dominus generatim irrationabiliter invitus est, si recuset cedere rem, quae sive ex iustitia sive ex pietate debita est; secus, si ex sola caritate est debita;* — aber n. 1032, 3:

Licet tamen pauperi ad levandam necessitatem gravem aliquid leve surripere „probabiliter iudicans dominum opulentum ex misericordia non esse invitum, saltem quoad substantiam" (S. Alf., III, 520, in fine).

Prümmer, n. 78: *Dominus autem est irrationabiliter invitus, si ex iustitia aut ex pietate tenetur permittere ablationem rei;* — aber (ebd.): *Homo dives est irrationabiliter invitus ... quod ancilla det pauperibus ciborum fragmenta, quae secus perirent,* offenbar weil der Reiche *ex caritate* oder *ex misericordia* zur Einwilligung verpflichtet wäre.

Noldin, Summa Theol. mor. II[28] n. 414: (Der Eigentümer) *tum solum irrationabiliter invitus est, si ex iustitia vel ex pietate, non autem si ex mera caritate rem dare vel relinquere tenetur; furtum autem committit pauper, qui in gravi necessitate bona divitis aufert ...;* aber n. 424, 2: *Si tamen in necessitate gravi ... agitur de conservandis bonis, quae natura omnibus voluit esse communia, licet pauperi [irrationabiliter invito domino] sumere de bonis alterius, si ...;* — ferner n. 414: *Item qui re sua (e. g. pravo libro) abutitur ad peccandum, rationabiliter invitus est, si liber ipsi aufertur, ne committat peccatum, quia libro nec ex iustitia nec ex pietate se privare tenetur;* aber n. 454, c: *Cum tamen unusquisque [ex caritate] teneatur proximi sui peccatum, prout moraliter potest, impedire, rem [iniuste ablatam] abusuro ad peccatum reddere non licet, nisi incommodum timeatur maius vel minus pro maiore vel minore peccato, quod proximus commissurus est.*

B. H. Merkelbach, Summa Theol. mor. II[3], n. 246, sagt zum Prinzip *„Domino irrationabiliter invito non fit iniuria": Dominus non censetur rationabiliter invitus, quando tenetur non esse invitus seu consentire, et quidem ex debito stricto et rigoroso* (n. 283: *ex iustitia vel stricto debito). Si enim ex sola caritate vel debito morali obligetur dominus, alteri non stricte et perfecte debetur, sed solum imperfecte, ac proin illud et stricte rigorose exigi nequit.* Aber unter den *causae ad tempus excusantes, ob quas licite differri potest restitutio* (n. 336) nennt M. *grave damnum alienum imminens sive ipsius creditoris sive tertii: tunc enim creditor non censetur rationabiliter invitus, et ex caritate tenetur debitor restitutionem differre si commode fieri possit.* Genaueres über die Anwendbarkeit des *irrationabiliter invitus* sagt Merkelbach (n. 403) bei der Begriffsbestimmung des Diebstahls: *Si enim dominus non esset invitus, vel si invitus esset, sed non rationabiliter, quia est iusta causa auferendi, nulla esset iniustitia nec furtum stricte dictum: ita si pauper in extrema necessitate auferat vel ancilla ei det; aut si quis acceptet titulo compensationis* [in diesen beiden Fällen hat der Nehmende ein *ius strictum*], *vel gladium aut librum sumat ab eo, qui nunc est abusurus* [in diesen Fällen hat der Nehmende kein *ius strictum*, sondern handelt nur deswegen nicht ungerecht, weil der andere *ex caritate* sein Recht dem Nehmenden nicht entgegensetzen darf]; *aut si uxor sumat ad honestam sui sustentationem [titulo stricto pietatis] vel ne maritus ludis aut comessationibus dissipet* [hier ist wiederum nur die *caritas* der rechtfertigende Grund].

Da liegen wenigstens Unklarheiten, wenn nicht Widersprüche vor. Zur Klärung dürfte es angebracht sein, zuerst einige Unterscheidungen und dann einige Rechtsgrundsätze vorzulegen. Soweit möglich stützen wir uns dabei auf Kard. J. de Lugo, *qui,* sagt der hl. Alfons (Theol. mor. III, n. 552) *post D. Thomam non temere inter alios theologos facile princeps dici potest, cum in dubiis discutiendis hic auctor saepe, nullo praeeunte, falcem ita ad radicem ponat, ut rationes, quas ipse in medium adducit, difficulter solvi valeant.*

I. Einige Unterscheidungen

1. Der Unterschied zwischen *dominium perfectum (in rei substantiam et utilitatem)* und *dominium imperfectum (aut in rei substantiam aut in eiusdem utilitatem)* — das entweder ein *directum (in solam rei substantiam)* oder ein *utile (in solam rei utilitatem)* ist — sowie der Unterschied zwischen *ius* und *usus iuris* ist immer wohl zu beachten; den letztgenannten Unterschied betonen Leo XIII. und Pius XI. in ihren Sozialrundschreiben (Denz. n. 2255) sehr stark. Nicht jeder Gebrauch eines wirklich bestehenden Rechtes ist erlaubt.

2. Es ist nicht dasselbe, einem anderen sein Recht *(ius)* übertragen oder ihn wegen des eigenen Rechtes in Ausübung seines Rechtes, besonders des Freiheitsrechtes, nicht behindern. Die Freiheit in der Betätigung der Fähigkeiten an diesem oder jenem Gegenstand wird durch die göttlichen und rechtmäßigen menschlichen Gebote und — was uns hier berührt — durch die Eigentumsrechte der Mitmenschen vielfach behindert: sobald eine Behinderung wegfällt, tritt die Handlungsfreiheit wieder in ihr Recht. Dazu braucht es keine Rechtsübertragung, sondern nur die *remotio prohibentis*. Dieses *removens prohibens* besteht darin, daß der Rechtsträger nicht auf seinem Rechte besteht.

3. Zu unterscheiden ist bei diesem Nicht-auf-dem-Recht-bestehen zwischen der Abtretung des Rechtes *(ius)* und der Erlaubnis zu handeln ohne Rechtsabtretung. Es kann nämlich ein Rechtsträger auf den Gebrauch seines Rechtes verzichten, ohne damit ein Recht auf den Gebrauch preiszugeben: so behält, wer dem anderen sein Automobil zum Gebrauch überläßt, das Recht auf die Substanz des Fahrzeugs; aber auch auf das *dominium utile*, wenn er nicht vertraglich *(commodatum)* das *dominium utile*, das man *usus* nennt, also das eigentliche Recht zum Gebrauch, dem andern überträgt, sondern ihm bloß die Erlaubnis gibt, das Automobil zu benutzen. Im letzten Falle hat der Entlehner kein eigentliches Recht *(usus)* auf den Gebrauch; dieses eigentliche Recht verbleibt ganz und ungeschmälert dem Eigentümer; dieser gibt durch die Erlaubnis nur die Erklärung ab, daß er sein eigentliches ihm verbleibendes Recht *(usus)*, das Auto ausschließlich zu seinem eigenen Nutzen zu verwenden, dem Willen des anderen nicht entgegensetze: es ist das die *non-oppositio* seines Rechtes, nicht die Übertragung desselben.

Zur Erklärung der Begriffe sei auf verschiedene Vertragsarten hingewiesen: Der tatsächliche Gebrauch, aber nicht der *usus* im rechtlichen Sinne als *ius utendi* wird dem Eigentümer *(sciente et consentiente domino)* entzogen, aber rechtlich an keinen anderen übertragen, beim *depositum*, dem Verwahrungs- oder Hinterlegungsvertrag. — Der *usus* als *ius* und als faktischer Gebrauch der *substantia (salva)* wird dem Eigentümer entzogen und rechtlich auf einen anderen übertragen beim *commodatum* (Leihevertrag) und bei der *locatio* (Miet-

vertrag). — Der *ususfructus* als *ius* und als faktischer Gewinn der Erträgnisse aus der *substantia (salva)* wird dem Eigentümer entzogen und rechtlich einem anderen übertragen bei der Pacht. — Das *dominum imperfectum directum seu radicale* haben z. B. Kinder hinsichtlich ihrer *bona libera*, deren Erträgnisse und Verwaltung dem Vater vorbehalten sind. — Das *dominum perfectum* wird dem Eigentümer entzogen und rechtlich einem anderen übertragen beim Kauf-Verkauf, bei der Schenkung.

4. Der Eigentümer, der weder (vertraglich) auf sein Recht verzichtet noch eine entsprechende Erlaubnis gibt, heißt *invitus*. Er kann *invitus* sein *quoad modum* oder *quoad substantiam*, das heißt, es kann vorkommen, daß er zwar nichts hat oder haben darf gegen die Schädigung als solche, wohl aber gegen die Art, wie diese geschieht, vor allem, daß sie geschieht, ohne daß die Erlaubnis ausdrücklich eingeholt wird.

Lugo d. 15, s. 3, n. 39: *Addo nunc: Sicut in aliis materiis liberari quis potest ex praesumpta voluntate creditoris ab onere restituendi, sic etiam idem dici posse in restitutione famae. Quare sufficit ad hanc obligationem tollendam praesumpta seu interpretativa voluntas illius, qui condonare potest, qui in tali dispositione sit vel eo sit affectu ergo infamatorem, ut si interrogaretur et rogaretur, facile condonaret, ita ut non sit nunc invitus saltem quoad substantiam, si fama ei non restituatur, id sufficiat licet sit aliquo modo invitus quoad modum.* Ähnlich d. 16, s. 4, n. 63; d. 16, s. 7, n. 140. — S. Alfons III, 539 (mit Busenbaum): bei Diebstählen durch die Angehörigen braucht es zur *materia gravis* mehr als sonst, *cum plerumque hic dominus aut non rationabiliter invitus aut saltem minus invitus sit, ut ab his quam ab aliis auferatur: vel, etsi valde invitus sit, saepe tamen id fiat, non tam ratione rei acceptae, quam modi accipiendi clam, aut ratione finis ob quem accipitur, v. gr. ad ludendum, potandum, etc.*; n. 545 (mit Busenbaum): *quoad modum, quoad rem*; n. 700, q. 1: *Si putas dominum invitum quoad modum, tunc non excusaberis a veniali.* — Prümmer n. 78: *Invitus non tam de ipsa ablatione quam de modo ablationis.*

Ist der *dominus* nur *quoad modum invitus*, so ist der Eingriff in seine Güter für gewöhnlich nur eine läßliche Sünde, wie es in dem angeführten Text des hl. Alfons (III n. 700, q. 1) angedeutet ist.

5. Der Eigentümer kann dem Willen nach *magis* oder *minus invitus* sein, und zwar kann durch die *minor repugnantia* auch die Rechtsverletzung vermindert werden (Lugo nennt das die *minor repugnantia ex parte obiecti)*, oder sie kann bloß die subjektive Stellung oder Stimmung des Eigentümers oder Gläubigers bezeichnen, und dann wird dadurch das objektive Rechtsverhältnis gar nicht berührt (Lugo nennt das *minor repugnantia ex parte subiecti)*.

Bei der Frage: *Utrum prius debeant restitui debita ex rapina, furto et contractu oneroso quam debita ex usura*, sagt Lugo (d. 20, s. 3, n. 30): *Adverte creditorem dupliciter posse se habere in illo excessu maioris repugnantiae, qua dicitur esse magis invitus.*

Primo, si revera velit restitutionem nec consentiat retentioni, sed tamen nolit obligare debitorem quantum potest nec uti toto suo iure contra illum, nec reddere illam actionem turpem tota turpitudine, quam potest habere.

Secundo, potest creditor velle uti toto iure et obligare quantum potest, non tamen ita aegre fert, quia vel minus afficitur ad res suas quam alius magis avarus, vel non ita intenso affectu vult debitorem obligare, — quam possumus vocare mino-

rem repugnantiam ex parte subiecti, licet non sit minor ex parte obiecti. Vult enim ex parte obiecti totam obligationem possibilem, non tamen ita curat de illa retentione iniusta, quia appetitum magis sedatum et mortificatum habet circa res temporales.

Primus modus sufficit quidem ad extenuandum obligationem debitoris, ut patet, quando creditor vellet solum sub veniali obligare debitorem ad restitutionem et non sub gravi; quo casu, etiamsi res ablata esset gravis, omissio restitutionis non esset gravis, sed levis... Posset etiam velle quidem sub mortali obligare, non tamen universaliter, sed cum limitatione, nempe in talibus circumstantiis, non vero in aliis, v. g. non quando esset in tali necessitate etiam ex se non excusante, vel quando haberet debita alia, quibus vellet satisfacere, etc. In quibus casibus obligatio iustitiae esset minor, quia minus vult creditor obligare, non solum ex parte subiecti, sed etam ex parte obiecti, quia vult minorem obligationem imponere... — (n. 31): *Quando vero creditor secundo modo se habet et vult obligare quantum potest, licet id minus intense velit et ex parte subiecti sit minus invitus et repugnans, tunc iustitia non curat de illa maiori vel minori repugnantia creditoris, quia obligatio iustitiae non oritur ex eo, quod dominus sit magis vel minus repugnans ex parte subiecti, sed ex eo, quod res sit aliena et usurpetur vel destruatur nullo modo consentiente, sed dissentiente domino et volente retinere totum ius suum et obligare quantum potest: quod quidem non suscipit magis et minus; nam sicut rem esse alienam consistit in indivisibili, ita dominum dissentire et velle retinere totum ius suum et obligare quantum potest, consistit in indivisibili....* Daß in diesem Falle trotz der *minor repugnantia ex parte subiecti* (bei voller *repugnantia ex parte obiecti*) die schwere Verletzung der Gerechtigkeit auch eine schwere Verletzung der Liebe ist, bedarf keiner weiteren Erläuterung; ist die *repugnantia* des Gläubigers *mator ex parte mere subiectiva*, so wird dadurch nicht die Gerechtigkeit, sondern die Liebe schwerer verletzt; Lugo (ebd.): *Quod autem aliunde dominus aliquando aegrius ferat propter maiorem affectum ad suam rem, hoc causa erit maioris culpae contra caritatem, non autem quod iustitia idcirco magis obliget od restitutionem, cum od formale intentum iustitiae totum id per accidens se habeat... Iustitiae autem motivum aequale est, quoties ius alterius laeditur ipso invito et repugnante quantum potest.*

6. Das *(magis* oder *minus) invitum esse* kann sich beziehen auf das Entwenden einer Sache oder auf die Verschiebung der Restitution.

Lugo (d. 8, s. 2, n. 21): *Regulariter tamen magis est invitus dominus in prima ablatione quam in modica retentione, eo quod prima ablatio afferat secum tanquam in prima radice damnum retentionis, retentio autem non est prima radix damni sequentis;* d. 21, s. 2, n. 33: *Multo maius habet ius dominus ad furtum prohibendum quam ad solutionem exigendam, quae saepe ob minores causas differri licite potest, propter quas tamen non licet aliena accipere;* d. 13, s. 3, n. 49: *Dominus minus est invitus, quando non restituis, quam quando furaris.*

7. Der Eigentümer kann endlich — und diese Unterscheidung ist, obgleich von den Theologen in unserer Frage nur selten ausdrücklich hervorgehoben, von größter Bedeutung — *invitus* sein hinsichtlich der Verletzung seines *dominium utile*, das ist des *usus (*bzw. *ususfructus)* seiner Güter oder auch hinsichtlich des ihm allein zustehenden faktischen Gebrauches seiner Sache. Im allgemeinen ist er mit Recht *magis invitus*, wenn ein anderer sich sein Gut aneignen will, als wenn er ihm nur das Recht auf den Gebrauch bestreitet oder wenn er sich ohne Rechtsbestreitung nur den faktischen Gebrauch anmaßt. Der

Eigentümer wird auch *minus invitus* sein, wenn ihm die Substanz eines Gutes unter voller, zunächst rein theoretischer, Anerkennung seines Rechtes auf die Substanz entzogen wird oder wenn der tatsächliche Gebrauch der Substanz unter gleicher Anerkennung seines Rechtes *(usus)* (oder der tatsächliche Gebrauch der Nutznießung unter gleicher Anerkennung seines Rechtes), als wenn beim Eingriff in seine Güter auch sein Recht, das eigentliche *dominium directum*, bzw. *utile*, angegriffen werden soll; mit anderen Worten: der Eigentümer wird *ratione obiecti minus invitus* sein, wenn man ihn in seinen Gütern schädigt mit dem Willen zur Wiedergutmachung — worin die zunächst theoretische, mit der späteren Restitution aber auch die tatsächliche Anerkennung seines *dominium* enthalten und gegeben ist — als wenn die Schädigung ohne diesen Willen geschieht. Geschieht die Schädigung mit diesem Willen, so betrachtet sich der Schädigende gleichsam als *depositarius* des Geschädigten, ähnlich wie beim Hinterlegungs- oder Verwahrungsvertrag das ganze *dominium* oder Eigentumsrecht *quoad substantiam et utilitatem* dem Eigentümer verbleibt und er nur auf den faktischen Gebrauch des Rechtes, nicht auf das Recht selber verzichtet, und da ihm der *usus* als Recht verbleibt, wenn auch nicht die faktische Ausübung dieses Rechtes (das *ius usus;* aber nicht der *usus „usus"*), so wird der *depositarius*, wenn er ohne oder mit Erlaubnis des *deponens* die hinterlegte Sache (z. B. einen Wagen) gebraucht, damit das *dominium utile* als Recht keineswegs bestreiten, und darum wird der Eigentümer gegenüber einem in dieser Gesinnung gemachten Gebrauch seiner Sache viel weniger *invitus* sein, als wenn die Sache gebraucht würde in der Absicht, in sein *dominium (= ius) utile* einzugreifen.

II. Einige Rechtsgrundsätze

Erster Satz: *Scienti et consentienti non fit iniuria.* — 1. Wird der ganze Satz in dem Sinne genommen, den die einzelnen Wörter formell zum Ausdruck bringen, so besagt er z. B.: Wenn du siehst, daß irgend ein Fremder in deinem Weinberg Trauben pflückt und ißt — also wenn du wirklich *sciens* bist — und wenn du zugleich mit seinem Tun einverstanden bist (gleichviel ob der Fremde dein Einverständnis kennt oder nicht) — also wenn du zugleich *actu sciens* und, wenn auch nur *tacite (taciti et expressi eadem est ratio* oder *vis*, sagt Lugo d. 11, s. 3, n. 67; 12, 4, 54), *actu consentiens* (oder *volens*) bist —, dann geschieht dir kein Unrecht, obgleich der Fremde vielleicht subjektiv eine Sünde der Ungerechtigkeit begeht. In diesem Sinne ist der Satz kaum bestritten.

Schon der hl. Thomas sagt (Summa Theol. 2, 2, q. 49, a. 3): *Iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest ... pati nisi nolens* (vgl. auch 2, 2, 59, 3; 66, 4); und Lugo, der diesen Rechtssatz ebenfalls anführt (d. 8, s. 1, n. 4; d. 14,

s. 8, n. 130), begründet (d. 8, s. 1, n. 4) die Lehre des hl. Thomas so: *Quando [quis] vero sponte et voluntarie remittit ius suum ..., non fieri proprie iniuriam in eum qui ita remittit: quia sicut nemo potest sibimet inferre iniuriam eo quod non potest habere voluntatem sibi contrariam, sic nec alteri potest iniuriam propriam inferre nisi habenti contrariam voluntatem, quam tamen habere non potest ille, qui omnino cedit iure suo; nam eo ipso, quantum est ex se, aufert omnem contrariam voluntatem et vult reddere tibi licitum illud obiectum; quare non potest actio tua habere contra illum malitiam propriam iniustitiae, quae consistit in laesione iuris alterius ipso invito et reluctante.*

A. Vermeersch, Theol. mor. III³ n. 534, bemerkt: *Nec obstat esse iura inalienabilia: aliud est ius suum ad alterum traducere, aliud, ius suum non opponere. Translatio propria est iuris alienabilis; non oppositio omni iuri communis esse potest. Immerito igitur recentes quidam scriptores invalidum finxere esse consensum de iure inalienabili. Consensus autem ille non semper honeste datur, nec alias malitias praeter notam iniustitiae auferre potest.*

Vermeersch macht mit dieser Bemerkung auf eine oft übersehene, aber sehr wichtige, oben betonte Unterscheidung aufmerksam: der Ausdruck *cedere iure suo* bedeutet nicht notwendig: auf sein Recht verzichten, sondern bedeutet meistens: auf den Gebrauch seines (weiter bestehenden) Rechtes verzichten, nicht auf seinem Recht oder, genauer, nicht auf dem Gebrauch seines ihm gegebenen und verbleibenden Rechtes bestehen.

Zweiter Satz: *Nescienti, attamen consentienti* (oder *volenti*) *non fit iniuria.* — Auch dieser Satz muß richtig sein, sonst wäre die katholische Moraltheologie einem grundlegenden Irrtum verfallen; sie erkennt nämlich sehr oft auch dort kein objektives Unrecht an, wo ein Eigentümer ohne Wissen in seinem Eigentum geschädigt wird, wie sich aus dem Folgenden ergibt. Es ist darum richtig, wenn Vermeersch (n. 319; 534) unter Beiseitelassung des Wortes *scienti* den Rechtssatz so wiedergibt: *Consentienti enim non fit iniuria;* ebenso der hl. Alfons III, n. 630 (mit Busenbaum): *Volenti non fit iniuria.*

Wenn wir uns fragen, wie die Zustimmung, das *consentire*, beschaffen sein muß, damit der Eingriff in fremdes Gut kein eigentliches Unrecht sei, so liegt die Antwort in folgenden Sätzen:

a) Die Zustimmung braucht *hic et nunc* kein positiver, formeller Willensakt zu sein. Wir lesen zwar bei Vermeersch (n. 534): *Observes demum, ut iniuriosa sit alterius actio, non requiri, ut dominus ius suum actu positivo opponat, sed satis esse, ut non consentiat positive.* Damit scheint gesagt zu sein, eine *actio* sei immer dann *iniuriosa*, wenn der Eigentümer nicht positiv seine Zustimmung gibt. Das kann aber offenbar mit diesem Texte nicht gemeint sein; denn, abgesehen davon, daß das Gegenteil von den Moralisten vertreten wird, schreibt Vermeersch auch selber im früher angeführten Text über die Möglichkeit des Verzichtes auf unveräußerliche Rechte (n. 534), die *nota iniustitiae* falle hin, wenn der Eigentümer sich den Eingriffen nicht widersetzt *(non opponere)*; diese *non-oppositio* kann aber geschehen

ohne positives Zustimmen zum Eingriff. Ebenso schreibt Vermeersch über den Eingriff in das *secretum commissum* (n. 649, 1, c): *A reatu omni vel gravi revelatum secretum commissum excusabit consensus prudenter praesumptus ipsius committentis, ut si in huius bonum revelatio cedat, vel si ipsius parum intersit et revelatio magnam utilitatem habeat.* Der *consensus praesumptus* besagt aber nicht das Vorhandensein eines positiven Aktes von Seiten des *consentiens.*

Auch Lugo schreibt d. 21, s. 4, n. 55: *Ad excusandam malitiam furti non requiritur voluntas positiva domini, sed solum quod non sit positive invitus;* und der hl. Alfons sagt III, n. 700, q. 1: *Ad rem alienam accipiendam vel retinendam non requiritur positiva voluntas domini, sed sufficit, ut diximus, quod ipse non sit positive invitus, saltem ad te excusandum a culpa gravi; nam si putas dominum invitum quoad modum, tunc non excusaris a veniali.*

b) Es genügt also eine habituelle Zustimmung. So sagt Lugo, d. 16, s. 6, n. 112 über einen Eingriff in das Eigentum des Petrus: *Si Petrus scit, revera tempore acceptionis* [Eingriff eines anderen] *se fuisse in tali voluntate habituali, qua non erat invitus quoad substantiam circa acceptionem illam, non potest postea, mutata voluntate, paenitere et esse invitus.* Lehmkuhl, Casus consc. I[4] (1913), n. 764, sagt zur Frage, ob der Beichtvater als *negotiorum gestor* des Gläubigers vom Pönitenten eine Restitutionssumme annehmen und übermitteln könne: *sufficit, ut creditor hoc modo exstinguendi debiti habitualiter sit contentus. Quod si dein sive ex culpa confessarii sive ex infortunio res tempore intermedio perierit, damnum vel* [*in priori casu*] *a confessario vel* [*ex infortunio*] *a creditore est ferendum.*

c) Diese Zustimmung braucht aber nicht eine habituelle in dem Sinne zu sein, daß der Eigentümer (oder Rechtsträger) früher einmal formell und positiv den Willensentscheid gefaßt habe, unter bestimmten Umständen auf sein Recht oder auf den Gebrauch seines Rechtes zu verzichten oder es nicht geltend zu machen. Eine früher gegebene positive Zustimmung wird nicht verlangt; es genügt vielmehr eine habituelle Zustimmung in einem viel weiteren Sinne: jene Willensrichtung des Eigentümers oder Gläubigers, die im anderen die *praesumptio* der *licentia danda* begründet. Der Ausdruck *licentia praesumpta* kommt in diesem Sinne bei den Moralisten oft vor, noch öfter der Ausdruck *voluntas praesumpta;* so beim hl. Thomas 2, 2, q. 66, a. 3 ad 3; er sagt von kleinen Diebstählen: *Ille qui accipit, potest praesumere hoc non esse contra voluntatem eius, cuius est res: et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali* (offenbar weil der Eigentümer *non graviter invitus* ist); ebenso bei Lugo d. 8, s. 5, n. 65; 20, 9, 214; 21, 1, 1; 21, 4, 52; 21, 4, 54; 21, 7, 98; beim hl. Alfons III, n. 525; 534; 595; 597; 598; 687; bei Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1123, 5; 1229; 1443; bei

Génicot n. 499; 555; 558; bei Wouters n. 1005; 1016, 2; 1017 I; 1090. Diese *licentia* oder *voluntas praesumpta* wird auch *interpretativa* genannt: Lugo schreibt d. 16, s. 6, n. 112: *Qui rem Petri accipit occulte ex voluntate praesumpta seu interpretativa*, und 8, 5, 65: in einem bestimmten Fall entsteht die Restitutionspflicht *ex quasi contractu, inquantum rationabiliter praesumebas dominum non esse invitum, quod cum eo animo operareris, et ideo habuisti iam domini consensum vel licentiam quasi interpretativam ad vitandam iniustitiam.* Lehmkuhl erklärt an der früher angeführten Stelle, Casus I, n. 764, das *habitualiter contentus* als *voluntas interpretativa.*

Diese *praesumptio licentiae (voluntatis)* muß aber *prudens, rationabilis* sein, ein *prudenter iudicare* (Lugo d. 8, s. 8, n. 102), ein *prudenter credere* (Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1229 in einem Zitat aus Reuter III, n. 353); man muß die Zustimmung *rationabiliter* präsumieren können: der Ausdruck *rationabiliter praesumptus consensus* kehrt bei den Moralisten unzählige Male wieder.

Der *consensus* oder die *licentia* gilt als klug und vernünftigerweise präsumiert, wenn man sich beim Eingriff in fremdes Gut sagen kann: *dominus condonaret* oder *daret, si rogaretur* oder *si peteretur.* S. Alfons III, 700 stimmt Suarez (De Relig., tr. 7, l. 8, c. 11, n. 5) zu: *Licentia interpretativa, quatenus daretur si peteretur*, und III, 543, 8 (Busenbaum): *Si pater rogatus facile condonaturus putetur.* So auch Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1225; Génicot I, n. 558; Wouters, n. 1017, I. Lugo sagt an der oben angeführten Stelle d. 21, s. 4, n. 55: *Ad excusandam malitiam furti non requiritur voluntas positiva domini, sed solum quod non sit positive invitus. Hoc autem tollitur, quoties dominus sic est dispositus erga me, ut si peterem, rem daret mihi: iam enim non habet repugnantiam seu voluntatem absolutam, qua velit me non usurpare illum librum.*

Die Annahme, daß der Eigentümer oder Gläubiger, wenn darum ersucht, die Schädigung seines Gutes gestatten würde, ist dann klug und vernünftig, wenn sie sich auf einen oder mehrere der folgenden Gründe stützt: 1) wenn derselbe im allgemeinen freigebig und weitherzig ist: Lugo, d. 16, s. 4, n. 63; — 2) wenn er, obgleich im allgemeinen weder freigebig noch weitherzig, zum Handelnden in einem besonderen verwandtschaftlichen oder freundschaftlichen Verhältnis steht: Lugo, d. 15, s. 3 n. 39; — 3) wenn er, obschon weder im allgemeinen freigebig und weitherzig, noch mit dem Handelnden durch Verwandtschaft oder Freundschaft verbunden, die gewöhnlichen Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe zu erfüllen pflegt; — 4) wenn ein Reicher, obschon nicht freigebig, dennoch zur Entwendung einer unbedeutenden Sache zur Linderung einer Not die Erlaubnis geben würde: S. Alfons n. 520 q. 6 (mit Viva); — 5) wenn er doch wenigstens die anderen in der Ausübung ihrer Rechte ebenso wenig stören

will, als er in der Ausübung seiner eigenen Rechte gestört zu werden wünscht, nach dem Satze: *Qui utitur iure suo, nemini facit iniuriam.*

Hier ist eine wichtige Bemerkung über diese *licentia praesumpta* einzuschalten: sie darf nicht *per errorem praesumpta* sein, sonst bleibt der Eingriff objektiv eine *iniuria;* Lugo sagt d. 8, s. 9, n. 124, er stimme mit Molina darin überein, daß eine irrtümlich vorausgesetzte Erlaubnis an sich die Restitutionspflicht nicht aufhebe; ferner betont er d. 16, s. 6, n. 112, der Geschädigte könne eine ihm *ex voluntate sua vere et non per errorem praesumpta* entwendete Sache nicht zurückfordern; wäre mithin die *licentia per errorem,* wenn auch *bona fide, praesumpta* gewesen, so wäre die Sache sein Eigentum verblieben und müßte ihm somit samt den noch vorhandenen *fructus spontanei* zurückgegeben werden.

Dritter Satz: *Dissentienti (invito), sed irrationabiliter invito domino non fit iniuria.*

Es kommt, wie wir sahen, oft vor, daß nach den Theologen der Eingriff in fremdes Gut auch dann nicht als *iniuria* betrachtet werden darf, wenn man nicht mehr von *licentia (voluntas) praesumpta* oder *consensus praesumptus* reden kann; man darf z. B. nach Lugo d. 21, s. 2, n. 32 unter Umständen die Restitution aufschieben *etiam creditore invito et absque eius praesumpta voluntate.* Es kann genügen, daß der Eigentümer oder Gläubiger *rationabiliter* die Schädigung zulassen müßte, daß er *irrationabiliter invitus* ist. *Perinde enim est, dominum non esse invitum, vel non esse rationabiliter invitum* (d. 16, s. 6, n. 112).

Das trifft z. B. zu, wenn die Erlaubnis oder Zustimmung nur aus leidenschaftlichem Ärger nicht erteilt würde; Lugo sagt d. 16, s. 2, n. 34: Wenn der Eigentümer über die Entwendung seiner Sache *aegre nimis ac impatienter* ungehalten wird, so war die Entwendung nicht notwendig eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit. *Ratio autem esse videtur, quia sicut dominus non rationabiliter indignatur graviter, sed irrationabiliter, ita non habet rationabile ius ex iustitia, ut occasionem illius indignationis impedias.* A. Sabetti-T. Barrett, Comp. Theol. mor.[17] (1906), n. 404: Bei der Bestimmung der *materia gravis in furto* sei Rücksicht zu nehmen auf den *dolor* und die *reluctantia voluntatis, quam patitur ille, apud quem furtum patratur. Attendendum tamen est ad reluctantiam voluntatis, ut inter homines communiter et rationabiliter habetur, non vero respectu ad homines maiori vel minori amore pecuniae allectos.*

Sobald mithin nur unvernünftige Leidenschaft die Zustimmung zum Eingriff in eigene Güter verweigern würde, spricht man vom *dominus irrationabiliter invitus;* oder mit anderen Worten: der Eigentümer oder Gläubiger ist *irrationabiliter invitus, si teneretur consentire.* So sagt der hl. Alfons III, n. 520, q. 4: Der Verbrauch einer

gestohlenen Sache in äußerster Not ist erlaubt, *quia dominus teneretur consentire;* und n. 571, 1°: unter Umständen *dominus tenetur consentire, ut adhuc cum iactura suorum bonorum, ut vitae aut honori tuo consulas, alias esset irrationabiliter invitus.* Ähnlich Lugo, d. 16, s. 7, n. 140; Wouters, n. 1090, IV 2.

Man darf also unter der richtigen Voraussetzung, der Eigentümer oder Gläubiger würde, wenn darum ersucht, die Erlaubnis oder den Verzicht auf sein Recht verweigern, unter Umständen dennoch zur Schädigung schreiten, nämlich *irrationabiliter invito domino.* In diesem Sinne kommt der Ausdruck *irrationabiliter* (obgleich *vere*) *invitus* (oder gleichwertige Ausdrücke, wie z. B. *rationabiliter non invitus)* vor bei Lugo, d. 16, s. 1, n. 34; d. 16, s. 7, n. 156; 21, 2, 32 *(etiam creditore et invito et absque eius praesumpta voluntate),* beim hl. Alfons n. 540 (und Busenbaum und Diana etc.); 597; 696 (Busenbaum: *ut creditor rationabiliter debeat esse contentus, etsi de facto non sit contentus);* bei Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1123, 5. Häufig werden solche Ausdrücke gebraucht, ohne daß dabei ein Unterschied gemacht wird zwischen Gläubigern, die *positive inviti* sind und solchen, die sich gegenüber Eingriffen in ihre Güter indifferent verhalten; so bei Lugo d. 8, s. 2, n. 19: *Praeceptum est ... de non retinendo alieno invito domino; aliquando autem propter circumstantias specíales dominus non est rationabiliter invitus circa retentionem; ideo illa retentio non est mala.* S. Alfons n. 519; 520, Q. 6; 539; 565; 571; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1118; Sabetti-Barrett n. 402, Q. 2, 1°; Noldin n. 488, 2; 510 b; Prümmer n. 176; Vermeersch n. 635; Merkelbach n. 403.

Vierter Satz: *Qui utitur iure suo, nemini facit iniuriam.* — Dieser Satz hilft, wenn richtig aufgefaßt, oft zur Feststellung von Recht und Unrecht und darum zur Lösung der Frage, ob einer *rationabiliter* oder *irrationabiliter invitus* ist. Er wird von Génicot-Salsmans n. 513 angeführt zur Kennzeichnung der *actio iniusta;* damit *iniustitia* gegeben sei, *oportet: 1° ut actio laedat alterum in bono, ad quod habeat ius strictum in re vel ad rem; 2° ut laesus sit rationabiliter invitus ... seu ut agens non habuerit ius hoc bonum laedendi: nemini enim iniuriam facit qui utitur iure suo.* Wenn dieser Beweis ohne nähere Erklärung schlüssig sein, das heißt den Satz erhärten soll, eine *actio* sei nur dann *iniusta,* wenn beide Bedingungen zugleich, also auch die zweite, erfüllt seien, so folgt daraus, daß der Geschädigte jedesmal, wenn der Schädigende sein Recht gebraucht, auf sein Recht oder auf dessen Gebrauch vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus verzichten muß, — und wenn er es nicht tut, ist er jedesmal *irrationabiliter invitus.*

Allein das trifft nicht zu, wie sich aus folgenden Beispielen ergibt. Wenn A in Gegenwart seines Sohnes, dem er seine letzten 500 Dukaten

zu dessen Unterhalt geben muß *(ex pietate,* die im Sohn ein Recht auf die Summe begründet) und vor dem ebenfalls gegenwärtigen B, dem er *ex iustitia* ebensoviel Geld schuldet (so daß also B auch ein Recht auf die 500 Dukaten hat), auf den Tisch legt, so begeht dieser B, wenn er mit raschem Griff das Geld an sich nimmt, ein Unrecht gegen den Sohn, der ein Vorrecht *(ius potius)* auf das Geld hat; der Satz: *Qui utitur iure suo, nemini facit iniuriam,* rettet den Gläubiger nicht. Würden die 500 Dukaten vor zwei Gläubiger, den Hypothekargläubiger C und den nicht privilegierten Gläubiger D gelegt, so beginge dieser D durch die schnelle Aneignung der 500 Dukaten trotz des Satzes: *Nemini facit iniuriam qui utitur iure suo,* eine *actio iniusta* gegenüber C. Nur in dem Fall, daß C und D in gleichem Grade ein Recht auf die Geldsumme haben, tut keiner ein Unrecht, wenn er dem anderen zuvorkommt: *utitur iure aequali.*

a) Es ergibt sich schon aus diesen Beispielen, daß der Satz so gefaßt oder verstanden werden muß: *Nemini facit iniuriam, qui utitur iure suo aequali vel potiore.* In welchem Sinne wird der Satz vom hl. Alfons angewandt? Er führt III, n. 584 billigend die Stelle von Sotus, De iust. et iure, l. 4, q. 6, a. 3 ad 6 arg. an: *Qui suo utens iure, praebendam absque vi et fraude sibi vel amico procurat, etiamsi ex odio alterius id faciat et contra caritatem delinquat, ad nullam tenetur restitutionem.* Bei der Lösung der Frage: *An tenearis restituere damnum alteri obveniens ex tuo homicidio, nempe si illi crimen imputetur,* gibt der hl. Alfons die Antwort: *Probabilius tamen negant teneri Lessius cum ... aliis,* fügt aber beschränkend hinzu: *Modo tamen (ut bene limitant Lessius ...) actio illa exterior non sit talis ut ea eiusque circumstantia proxime influant moraliter ad imputationem in tertium.* Die Reichweite dieser Beschränkung wird aber wieder eingeschränkt, also teilweise wieder aufgehoben: *Nisi (addunt tamen Lessius ...) quis in huiusmodi actionibus utatur iure suo; quia tunc nemini infert iniuriam: quamvis peccare possit contra caritatem, si tunc parum ipsius intersit iure suo uti.* Die Frage (III, n. 695), *Utrum filii et uxor possint accipere alimenta a* [*patrefamilias*] *debitis gravato,* beantwortet der hl. Alfons bejahend, fügt aber die Beschränkung bei: *Nequit tamen uxor uti ad sustentationem familiae pecuniis a viro datis ad solvenda debita: nisi in casu, quo familia graviter egeret, tunc enim huic prius vir succurrere tenetur; ideoque uxor tunc utitur iure suo. Ita Laymann.* Auch im Sinne des hl. Alfons wird man also den zur Behandlung stehenden Satz so ergänzen müssen: *In collisione iurium ille non facit iniuriam, qui utitur iure aequali vel potiore;* denn im angeführten Fall (S. Alfons III, n. 695) handelt es sich um zwei Rechte, um das Recht der Gläubiger auf die Zahlung ihrer Guthaben von Seiten des Schuldners und um das Recht der Familie auf den Unterhalt von Seiten desselben Schuldners. Obgleich das Recht der Gläubiger ein

ius ex iustitia commutativa, das der Familie *ex pietate* ist, so geht letzteres *e lege naturali* dennoch vor, und aus diesem Grunde wären die Gläubiger *irrationabiliter inviti*, wenn sie nicht auf die Bezahlung verzichten wollten, solange das Geld zum Unterhalt der Familie erforderlich ist.

b) Dazu kommt noch etwas anderes. Wie der Begriff des *dominium* als eines *ius* der *iustitia commutativa*, so ist auch der Gebrauch des *dominium* ganz wesentlich bestimmt durch die *utilitas: Omnia enim quae possidentur, sub ratione utilis cadunt* (S. Thomas 2, 2, q. 62, a. 5 ad 1). Das Recht der *iustitia commutativa* besagt: *in usu talis rei debet hic homo praeferri aliis, quia propter peculiarem connexionem, quam haec habet cum ipso, tota debet ad eius utilitatem referri et ordinari ... Connexio ergo, quam habet superior cum subditis, non est talis, quae fundet ius iustitiae commutativae, quia non fundat praelationem ad usum rei, hoc est ad utilitatem eius percipiendam* (L u g o, d. 1, s. 1, n. 6).

So auch Génicot-Salsmans n. 461: *Ius active seu subiective sumptum est personae potestas moralis ad aliquid habendum vel faciendum in commodum suum.* Lehmkuhl bemerkt (Casus consc. I[4], n. 603): *Eo ipso quod spes recuperandae rei exstincta sit, videtur naturaliter exstingui ipsum domini ius seu dominium, siquidem nullius amplius ei utilitatis est.* Ebenso (n. 555): *Res huius vitae ... per rerum divisionem transierunt in dominium privatum dominique utilitati imprimis servire debent. Qui igitur res suas nolit amplius habere ad suam utilitatem, eas non destruere, sed aliis eorumque utilitati committere, debet, si modo res sunt vere utiles.* Derselbe Gedanke liegt der Entscheidung Noldins n. 445 b zu Grunde, daß ein Faß Wein, wenn es in jener Zeit ausgetrunken wird, da es vor dem Feuer nicht mehr gerettet werden kann, nicht *(in aequivalenti)* restituiert werden muß: *res enim in his adiunctis pro domino nihil valet, ideo de eius destructione non est rationabiliter invitus.* Vermeersch n. 323: *Dominium ... proprietatis immediate, non tamen exclusive, propter utilitatem habentis exsistit et exercetur; „non tamen exclusive"* deutet darauf hin, daß 1. der *finis primarius* der zeitlichen Güter, dem Gemeinwohl zu dienen, nicht aufgehoben ist, 2. daß der Dienst am Gemeinwohl auch ein Dienst am Privateigentümer (Glied des Ganzen) ist.

Man wird also sagen müssen: wenn der Eigentümer mit seinen Gütern etwas tut, ohne davon irgendeinen Vorteil zu erwarten, so tut er etwas dem eigentlichen Recht Fremdes, etwas aus dem Bereich des *dominium* Herausfallendes, eben weil sein Tun nicht unter die *ratio utilis* fällt. Wer also sein Geld verausgabt oder vernichtet, ohne dadurch irgend einen zeitlichen, ethischen oder übernatürlichen Nutzen zu haben (sondern durch den Verlust des Geldes nur Schaden erleidet), übt damit nicht sein Eigentumsrecht aus. Im strengen Sinne,

das heißt *in linea iustitiae commutativae*, setzt er keinen Rechtsakt, sondern verhält sich rechtlich rein negativ, indem er auf sein Eigentumsrecht an der Sache verzichtet; mit anderen Worten: er braucht nicht sein Recht: *cedit iure suo, non utitur iure suo.* In einem analogen Falle, daß ein Künstler das Vorrecht genießt, einen Fürsten durch seine Kunst (z. B. Gesang) zu unterhalten, übt er sein Recht dann nicht aus, wenn er zwar vor dem Fürsten singt, aber ihn nicht unterhält: sein Recht ist wesentlich hingerichtet auf die Unterhaltung; so auch das Recht des Eigentümers auf seinen eigenen Nutzen. In diesem Sinne ist die Definition des *dominium* als der *factultas legitima pro arbitrio disponendi de re aliqua tanquam sua* aufzufassen.

Der in Frage stehende Satz muß darum genauer so gefaßt werden: *Nemini facit iniuriam qui utitur iure suo (aequali vel potiore) ad suam utilitatem.* In diesem Sinn wird der Satz in den oben angeführten Texten des hl. Alfons verstanden; sagt er doch, es könne einer beim Gebrauch seines Rechtes sündigen, *si tunc parum ipsius intersit iure suo uti.* Nur gegenüber dem *uti iure suo aequali vel potiore* zum eigenen Nutzen ist der Geschädigte *irrationabiliter invitus.*

Das *damnificatus irrationabiliter invitus est* gilt also nicht, wenn der Schädigende *„utens iure suo"* gar keinen eigenen Vorteil bezweckt, wenn mithin dessen Tun aus der Sphäre des *dominium sub ratione sibi utilis* ganz herausfällt. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Lehre Lugos verstanden und genauer umschrieben werden. Bekanntlich hält Lugo (z. B. d. 8, s. 7, n. 76; 18, 5, 98) die Lehre, eine *actio per accidens causans damnum* werde durch die Absicht, dadurch einem anderen zu schaden, zur *causa damni per se.* Diese Ansicht ist dann schwer haltbar, wenn der Täter ein Recht hat, jene Handlung zu setzen, und wenn er sie zugleich wirklich zu seinem eigenen Vorteil setzt; aber Lugos Ansicht ist wohl haltbar im umgekehrten Falle, daß der Täter handelt ohne die Absicht, für sich daraus irgend einen Nutzen zu ziehen, sondern nur, um einem anderen zu schaden: wer so handelt, *non utitur iure suo ad suam utilitatem.* Nun hat aber doch sicher jeder Mensch das strenge Recht, in seinen Gütern auch nicht *per accidens* geschädigt zu werden, wenn der Schädigende nicht sagen kann: *Utor iure meo ad meam utilitatem.* In solchen Fällen ist der Geschädigte *rationabiliter invitus*, er braucht solchem Tun gegenüber auf den Gebrauch seines Rechtes nicht zu verzichten. Der Schädigende ist *causa damni per se* geworden.

Das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch stimmt mit dieser Auffassung wenigstens insofern überein, als es nach § 226 jedem den Gebrauch eines Rechtes abspricht, wenn dadurch nur die Schädigung eines anderen bezweckt wird, und wenn es darum folgerichtig den Täter nach § 826 zum Schadenersatz verpflichtet. Lehmkuhl meint zwar, Casus consc. I, n. 673, die Widerrechtlichkeit eines solchen *usus iuris* beruhe

auf dem positiven Recht, gelte aber schon vor dem Gerichtsentscheid: *ergo non iam utitur iure suo ac proin laedens alterum contra hunc agit iniuste.* Dem Wesen des Eigentumsrechts entspricht aber besser die oben dargelegte Auffassung, daß das Recht seinem innersten Wesen nach da aufhört, Recht zu sein, wo es nicht mehr dem Nutzen des Eigentümers, sondern nur noch der Schädigung eines anderen dienen soll.

c) Der Satz: *Non facit iniuriam qui utitur iure suo (aequali vel potiore) ad suam utilitatem,* bedarf noch einer weiteren Begrenzung. Um die schädigende Tat eines anderen zu rechtfertigen, sagt man oft: Er gebraucht „nur" sein Recht. Dieses „nur" ist von großer Bedeutung; denn sobald die Tat das Gebiet des eigenen Rechts überschreitet, kann sie durch das Prinzip: *Non facit iniuriam* ..., nicht mehr gerechtfertigt werden, sondern bedarf dazu anderer Prinzipien.

Als Beispiel diene der von den Moralisten oft behandelte und oft ganz verschieden gelöste Fall, daß ein Eigentümer auf seinem Grund und Boden eine Grube aushebt. Diese Handlung verletzt an sich kein fremdes Recht; sie ist aber nur dann die Ausübung des Eigentumsrechtes, wenn sie dem Eigentümer nützen soll (z. B. zur Gewinnung von Sand); bringt sie ihm aber aus sich gar keinen Nutzen, und beabsichtigt der Eigentümer auch keinen solchen, so übt er nicht sein Eigentumsrecht aus, sondern nur das allgemeine Recht der freien Betätigung. Die Erlaubtheit dieser an sich indifferenten Handlung hängt vom Zweck ab (und von den Umständen): ist der Zweck die Schädigung fremder Interessen, so wird die Handlung nicht bloß unerlaubt, sondern, wenn der Zweck erreicht wird, auch ungerecht; und einer solchen Handlung gegenüber ist der Geschädigte *rationabiliter invitus: rogatus concedere non teneretur.* Und wenn nun der Eigentümer die Grube nur deswegen aushebt, damit der Feind hineinfalle, so ist die Handlung schon deswegen eine *actio iniusta,* und außerdem besteht für ihn die strenge Gerechtigkeitspflicht, dafür zu sorgen, daß aus seiner Handlung dem Nächsten kein Schaden erwächst, wie es die Pflicht des Dachdeckers ist, durch Mahnungszeichen Vorübergehende vor der Gefahr zu warnen.

Ein anderes Beispiel. Es gebraucht nur sein Recht, wer, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen oder sein Vermögen zu vermehren (also *ad utilitatem propriam*), an einem Ort, wo schon ein anderer Schuster sein Handwerk übt, ein Konkurrenzgeschäft eröffnet, obschon er voraussieht (oder vielleicht auch beabsichtigt), daß der andere Schuster durch Kundschaftsverlust zu Schaden kommt. Er ist auch nicht verpflichtet, dafür zu sorgen, daß der andere möglichst wenig Schaden erleidet, denn aller Schaden des anderen erfolgt nur aus der Ausübung des eigenen Rechtes (unter der Voraussetzung, daß er nicht durch

Lügen, Verleumdung, Betrug schaden will): die aus der Eröffnung des Geschäftes unmittelbar erfolgende Gewinnung von Kundschaft ist naturnotwendig die Verminderung der Kundschaft des anderen. Anders verhält sich die Sache im vorher behandelten Fall der Grube: 1. hier erfolgt der Schaden des Feindes nicht unmittelbar und naturnotwendig aus der Handlung der Grubeaushebung; darum ist dieser Schaden vermeidbar und muß vermieden werden (*ex iustitia*, wenn die Aushebung keinen anderen, dem Eigentumsrecht entsprechenden Zweck hat, *ex caritate*, wenn sie wenigstens auch einen solchen Zweck hat); 2. bei der Geschäftskonkurrenz wäre die Pflicht, den Schaden des anderen zu verhüten oder zu vermindern, eine Beschränkung des eigenen Rechtes, nicht so im früheren Falle. Der Grundsatz muß also lauten: *Nemini facit iniuriam qui solum utitur iure suo aequali vel potiore ad suam utilitatem*, oder: Trotz des Schadens, der daraus für einen anderen entsteht, begeht der kein Unrecht, wer nur sein gleiches oder besseres Recht gebraucht zu seinem eigenen Nutzen. — Damit aber der fremde Schaden dem *utens iure suo* nicht *in linea peccati* zugeschrieben werden muß, darf das Prinzip *unius actionis cum duplici effectu* nicht verletzt werden.

Fünfter Satz: „Die strenge Gerechtigkeit wird nicht verletzt, wann und inwieweit ein natürliches oder positives Gebot besteht, den Eingriff in die Güter zuzulassen." — Von den Theologen wird dieser Satz kaum angeführt. Und doch ist er von großer Tragweite und hinsichtlich göttlicher Gebote ja selbstverständlich, denn *contra Dominum non est dominium* (vgl. die *spolia Aegyptiorum*). Liegt also ein göttliches Gebot vor und wird es ausgeführt, so geschieht dem Geschädigten deswegen kein Unrecht, weil er selbst auf sein Recht oder auf den Gebrauch seines Rechtes verzichten muß, oder weil Gott selber ihm sein Recht nimmt; wollte er auf sein Recht oder auf den Gebrauch seines Rechtes nicht verzichten, so wäre er *irrationabiliter invitus*. Unser Satz wird von Lugo vorausgesetzt, wenn er zur Lösung einer Schwierigkeit gegen die Behauptung, man müsse dem Eigentümer die Sache, die er zum Sündigen mißbrauche, zurückgeben, sagt (d. 21, s. 2, n. 26): *Respondeo, in rigore non habere ius creditorem petendi in illis circumstantiis, quia cum ego ex obligatione caritatis ad impediendum eius peccatum retinere possum* [wir würden sagen: *retinere debeam, si facile possum*], *non est rationabiliter invitus, licet solutionem differam*. Lugo (d. 20, s. 7, § 3, n. 158) und der hl. Alfons (III, n. 691) vertreten die Ansicht, wenn ein Schuldner nicht alle Gläubiger befriedigen könne, so dürfe er *inter debita personalia paria et non privilegiata* zuerst seine Schulden einem Armen zahlen, auch wenn dadurch die anderen zu kurz kommen, sofern der Arme sich in *gravi necessitate* befindet: *Et sic revera tenendum*, sagt der hl. Alfons, *casu quo creditor iam teneatur ex caritate*, also kraft des natür-

lichen Sittengesetzes, *cedere solutionem illam sibi debitam, habens superflua statui, ut pauperi subveniatur.*

Das gilt nicht nur von göttlichen, sondern wohl auch von kirchlichen Geboten. Wer die Erlaubnis hat, verbotene Bücher zu lesen, braucht das verbotene Buch dem Ausleiher nicht zurückzugeben, wenn dieser dasselbe nach dem Kirchengesetz nicht behalten darf: dieser ist gehalten, auf dem Gebrauch seines Rechtes (auf der *possessio* und dem *usus*) nicht zu bestehen; besteht er darauf, so ist er *irrationabiliter invitus.* Wenn der hl. Stuhl im Falle, daß man den Gläubiger nicht kennt, die sogenannte *compositio* vorgenommen hat, so ist damit dem unbekannten Gläubiger stillschweigend der Befehl erteilt, auf seinem Recht nicht mehr zu bestehen: *Hac condonatione obligatio restituendi penitus exstingui censetur, ita ut debitor domino casu postea comparenti non teneatur quidquam restituere* (Noldin n. 521, 2 b; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1218; Lugo d. 21, s. 7). Wie immer nämlich diese Vollmacht des Papstes bewiesen werden mag (meistens geschieht es *ex praesumpta creditoris voluntate, habita ratione boni communis)*, nach geschehener *compositio* ist, wenn auch das Recht des Gläubigers auf die Restitution nicht einfach hin aufgehoben ist (was die Kirche nach Lugo d. 21, s. 7, n. 96 tun könnte), ihm doch der Gebrauch seines Rechtes verboten, und wenn er dennoch darauf besteht, so ist er *irrationabiliter invitus.* Daß auch der Staat Gesetze erlassen kann, die in das Eigentum eingreifen, wird von allen zugegeben und ist ganz offenbar bei der *praescriptio.* Jenem gegenüber, der sich beim Eingriff in fremde Güter auf diese Gesetze stützt, ist der Geschädigte *irrationabiliter invitus.*

Lugo sagt d. 20, s. 1, n. 3: *Potest ergo lex et potestas publica propter bonum commune interpretari voluntatem* (nämlich *praesumptive rationabilem) domini et creditoris, et id iuxta naturalem aequitatem statuere, ut aliquando postponantur vel certe non praeponantur creditores certi et praesentes creditori absenti vel incerto. Sicut enim princeps potest interpretari voluntatem domini et testatoris defuncti iuxta naturalem aequitatem, sic et poterit interpretari voluntatem domini absentis et incerti iuxta eandem naturalem aequitatem.*

Wenn der Staat durch derartige Gesetze auch nicht immer das Recht selber auslöschen oder übertragen will, so gibt er durch solche Gesetze doch stillschweigend den Befehl, nicht auf dem Gebrauch des eventuell weiter bestehenden Rechtes zu bestehen — und das Bestehen darauf wäre eine *repugnantia irrationabilis* gegenüber dem durch Staatsgesetze befohlenen oder gestatteten Eingriff.

Aber führt der hier zur Behandlung stehende Satz nicht zu unhaltbaren Folgerungen? Ist der Eigentümer oder Gläubiger wirklich als *irrationabiliter invitus* anzusehen, wenn man sich in seine Güter Eingriffe gestattet, die er nicht *ex iustitia*, sondern nur gemäß dem natürlichen Gesetz der *caritas* oder anderer Tugenden gestatten muß? Kann mithin ein Armer sich immer und überall fremde Sachen an-

eignen oder wenigstens sie gebrauchen, wenn es der Eigentümer aus Liebe gestatten müßte, aber wirklich nicht erlaubt? Diese Frage wird nach Lugo (d. 16, s. 7, n. 153) von verschiedenen Theologen bejaht:

Quam [doctrinam] videntur tenere Angelus, Silvester, Navarrus, Emmanuel Sa apud ... Turrianum; quibus adde Medinam et Malderum, quos affert et sequitur Diana ... Ita Lessius, l. 2, c. 12, n. 71, quam probabilem dicunt Covarruvias et Petrus Navarra apud eundem Lessium, atque Bonacina d. 1 de contract. q. ult. punct. 1, n. 32, et eandem sententiam amplectitur Vasquez in opusc. de eleemosyna c. 1, dub. 7, n. 60, quod intellegunt de superfluis status eius, a quo res accipitur, ut explicat Vasquez ibi. Addit Lessius cum aliis, per gravem necessitatem in hoc puncto debere intellegi non quamcunque, sed valde gravem, etiamsi non extremam.

Ist die Ansicht dieser Theologen, die ja alle vor Innozenz XI. lebten, nicht verworfen durch den von diesem Papst zensurierten Satz: *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi* (Denz. 1186)? Das Gebot der Liebe lautet: Du bist *sub gravi* verpflichtet, dem Nächsten in *gravi necessitate* zu helfen, wenn du es *sine gravi incommodo* (also verhältnismäßig leicht; *cum levi aliquo incommodo*, sagt Noldin, De praec. n. 79, b) *e superfluis status* tun kannst. Das andere Gebot der Liebe deckt sich praktisch mit dem Gebot *ex iustitia:* Du bist *sub gravi* verpflichtet, den Nächsten *in gravissima (extrema* oder *quasi extrema) necessitate* zu helfen, selbst wenn es für dich ein *grave* oder unter Umständen ein *gravissimum incommodum (non tamen cum periculo vitae vel boni fere aequalis;* Noldin, De praec. n. 79, a) bedeutet.

Wir werden später sehen, wie Lugo von einem anderen Standpunkt aus dem Armen *in gravi necessitate* gestattet, sich mit Hilfe fremden Gutes aus seiner Not zu befreien. Die bloße *lex caritatis* genügt nach ihm nicht; er sucht die Beweisführung einiger der von ihm genannten Theologen zu widerlegen:

Probant aliqui hanc sententiam, quia in gravi necessitate tenemur ex superfluis statui indigenti subvenire, ergo et ipse indigens potest id accipere: accipit enim id, quod alius tenebatur ei dare. Hoc tamen argumentum secundum se non est efficax; quia obligatio dandi non est ex iustitia, sed ex caritate; non autem sequitur, quod quoties aliquis ex alia virtute tenetur tibi dare, possis tu, ipso invito, illud accipere, ut si dominus ex voto vel ex paenitentia a confessario iniuncta debeat tibi aliquid dare vel condonare, non ideo tu poteris ipso invito illud tibi accipere, cum absque iustitiae iure id facias (n. 153).

Allein, kann man den so Verpflichteten *rationabiliter invitus* nennen, wenn du ihm die betreffende Sache im geheimen entwendest, um sie dir anzueignen? Das steht gerade in Frage, ob du es nur dann *absque iustitiae iure* tun darfst, wenn du von dir aus einen strengen speziellen, besonderen Rechtstitel darauf hast. Könnte nicht der allgemeine Rechtstitel der Handlungsfreiheit genügen, wonach du in deinem Tun frei bist, wenn du nicht von anderer Seite daran rechtmäßig gehindert wirst und wenn diese Behinderung darum wegfällt, weil der andere *irrationabiliter invitus ist?* So läuft der Beweis Lugos, wie es

scheint, auf eine *petitio principii* hinaus. Außerdem ist beizufügen, daß Lugo sein Prinzip selber nicht durchzuführen vermag, indem er indirekt und stillschweigend anerkennt, daß wenigstens die *pietas* der *iustitia* vorgeht.

Die nicht gelöste, aber höchst dringliche Frage ist die: wie kann ein Mensch überhaupt *rationabiliter invitus* sein gegenüber dem, was Gott ihm direkt oder indirekt durch Menschen befiehlt? Oder genauer gesagt: wie kann jemand *rationabiliter invitus* sein, wenn an seiner Stelle ein anderer die jenem vorgeschriebene Realleistung vornimmt, wo doch zugegeben wird, daß z. B. ein Gelübde, soweit es ein *votum reale* ist, durch einen anderen erfüllt werden kann? *Voti realis obligatio transit ad heredes; item obligatio voti mixti pro parte qua reale est* (CIC can. 1310, § 2). Aber auch Nichterben können es erfüllen: *Votum reale ex propriis impleri debet: siquidem rem suam vovens promisit ... Semper tamen per alium impleri potest ... Si alius sive rogatus sive sponte* (wie in unserem Falle) *pro vovente solvit, accedente eiusdem consensu* [*res*] *fit propria ipsius voventis* (Noldin II, n. 220, 2); und so wird die *res propria voventis* ihrem gebotenen Zwecke zugeführt *accedente eiusdem consensu*, auch wenn er *invitus* ist: er ist *irrationabiliter invitus; perinde enim est, dominum non esse invitum, vel non esse rationabiliter invitum* (Lugo, d. 16, s. 6, n. 112).

Doch es möge genügen, hier das Problem als solches hingestellt zu haben. Die Lösung dürfte in der von Gott verfügten Zweckbestimmung der äußeren irdischen Güter liegen. Diese sind ihrer Natur nach bestimmt, die allen Menschen von der Natur, das heißt von ihrem Schöpfer zugedachten Lebensgüter (Leben, Gesundheit, Nahrung, Kleidung, Wohnung) zu bewahren oder wiederzugewinnen. Aus dieser Zweckbestimmung, nicht aus Liebhabereien einzelner oder vieler Menschen, ist der Wille Gottes abzulesen — auch nach der Verteilung der Erdengüter, trotz dem rechtmäßigen Bestehen des Privateigentums. Darum kann von einem göttlichen Gebot — abgesehen von einzelnen historischen Tatsachen (z. B. *spolia Aegyptiorum)* und eventuellen positiven Geboten — nur dort die Rede sein, wo es sich um die allgemeine Zweckbestimmung der Erdengüter handelt, und nur im Hinblick auf diese Zweckbestimmung kann ein Privateigentümer *irrationabiliter invitus* genannt werden, wenn er ein Gebot nicht befolgen will. Außerdem ist aus der allgemeinen Lehre der Theologen (bzw. der Kirche) abzuleiten, ob und wann der Privateigentümer *irationabiliter invitus* zu nennen ist hinsichtlich des *dominium* oder hinsichtlich des bloßen faktischen Gebrauches seiner Güter. Diesem Gedankengang entsprechen die folgenden Ausführungen gemäß der allgemeinen Lehre, daß nur Eingriffe, die nicht die Substanz fremder Güter betreffen, unter Umständen erlaubt sind, wenn sie weder durch

iustitia noch durch *pietas*, sondern nur durch die *obligatio caritatis* gerechtfertigt erscheinen. Es ist aber kein Problem, sondern selbstverständliche Wahrheit, daß man von Seiten eines Eigentümers oder Gläubigers, der alle Gebote zu halten gewillt ist, die Erlaubnis zum Eingriff in seine Güter *positis ponendis* präsumieren kann.

III. Die Anwendung

Zur praktischen Anwendbarkeit der dargelegten Unterscheidungen und Rechtsgrundsätze übergehend stellen wir zunächst die Frage betreffend den *dominus (creditor) non invitus*. Wann ist der Eigentümer (oder Gläubiger) gegenüber Eingriffen in seine Güter (mit oder ohne Gewaltanwendung) nicht *invitus?* Die Antwort liegt in den zwei Sätzen: 1. *Scienti et consentienti nunquam fit iniuria;* 2. *Nescienti, at consentienti pariter nunquam fit iniuria.*

1. Bei der Anwendung des ersten Satzes vom *sciens et consentiens* ist aber die allgemeine Lehre der Moralisten wohl zu beachten, wonach, damit der Satz seine Gültigkeit bewahrt, zwei Bedingungen erfüllt sein müssen; fehlt die eine von beiden oder gar beide, so kann auf Grund dieses Satzes nicht behauptet werden: der Eingriff in fremdes Gut geschieht ohne Verletzung der Gerechtigkeit. Die Bedingungen sind (vgl. Noldin n. 411): *1. ut consentiens cedere possit; ideoque* [*consentiens*] *debet esse a) actus perfecte humani capax et b) sui iuris aut simpliciter aut circa obiectum; 2. ut reipsa cedere velit (explicite vel implicite), ergo nec ex errore agat, nec ficte, nec coacte, nec mere toleret.*

Zum *tolerare* betont Lugo (d. 8, s. 1, n. 4): *Certum etiam est, non sufficere consensum utcunque patientis ad excludendam rationem iniustitiae, sed debere esse voluntarium et liberum;* und Gegenstand des *consensus* muß der Verzicht auf das Eigentumsrecht, beziehungsweise auf den Gebrauch desselben sein. Lugo sagt weiter, *posse aliquem pati iniuriam, licet habeat voluntatem positivam et desiderium illius mali et iniuriae: adhuc enim potest esse invitus, quantum sufficit ad iniuriam; ad quam non est necesse, quod velis directe rem illam, quam fur aufert, sed quod velis retinere ius tuum in rem illam et illo non cedere, sed obligare titulo iniustitiae furem ad eam non auferendam; quae voluntas stare potest cum nolitione ipsius rei et cum desiderio furti, ut inde habeas aliquod maius emolumentum vel occasionem puniendi furem.* Ähnlich Merkelbach n. 245.

Liegt eine solche Zustimmung vor, dann ist die der Zustimmung entsprechende Handlung des anderen nie gegen das Recht des Zustimmenden, auch nicht in den Fällen, wo es sich um *iura inalienabilia* handelt (vgl. oben), z. B. bei Ehebruch, selbst dann nicht, wenn die Zustimmung ganz töricht, *irrationabilis* ist, z. B. wenn der Vater *sciens et volens* die Zustimmung dazu gibt, daß sein Sohn des Vaters Waffen zur direkten Tötung eines Unschuldigen gebraucht oder väterliches Vermögen sinnlos verschwendet.

2. *Nescienti, sed consentienti pariter nunquam fit iniuria*, sofern man unter dem *consentire* eine *licentia rationabiliter praesumpta* versteht und der Eingriff in die Güter des Zustimmenden nur im Bereiche der Zustimmung geschieht. Während sich die *licentia expressa* oder *tacita* auf ganz unvernünftige sündhafte Eingriffe erstrecken kann, ist die *licentia rationabiliter praesumpta* naturgemäß beschränkt, da man ja nicht von jedem Eigentümer ohne weiteres vernünftigerweise präsumieren kann, er gäbe, wenn gefragt, seine Erlaubnis zur Entwendung oder zum Verbrauch oder zur Nutznießung jedweder Sache zu jedwedem Zweck.

Lugo sagt (d. 21, s. 4, n. 54) *communem satis sententiam esse, quae dicit, non esse furtum grave, quando aliquis accipit rem non petitam, quam, si petiisset, dominus dedisset*, wenn man also eine Sache entwendet *cum licentia vel voluntate praesumpta domini*. Daß man so auch eine Schuldenzahlung aufschieben könne, sagt Lugo d. 18, s. 2, n. 38—39. Die *licentia praesumpta* enthebt auch von der Pflicht zum Widerruf nach Diffamation. *Sufficit*, sagt Lugo d. 15, s. 39, *ad hanc obligationem tollendam praesumpta seu interpretativa voluntas illius, qui condonare potest, qui, si in tali dispositione sit vel eo sit affectu erga diffamatorem, ut si interrogaretur et rogaretur, facile condonaret, ita, ut tunc non sit invitus saltem quoad substantiam, si fama non restituatur, id sufficiat, licet sit aliquo modo invitus quoad modum.*

Wann die Erlaubnis *rationabiliter* angenommen und vermutet werden kann, hängt, wie oben näher dargetan, von verschiedenen Umständen ab. Je nachdem kann sie sehr weit reichen, ja so weit, wie die oben behandelte *licentia expressa* oder *tacita*.

Was den praktischen Gebrauch der *licentia rationabiliter praesumpta* betrifft, ist zu beachten: a) wenn es leicht möglich ist, soll man nicht mit *licentia praesumpta*, sondern nur mit *expressa* oder *tacita* handeln; jedoch kann man beim Außerachtlassen dieser Mahnung nur von einem *invitum esse quoad modum*, nicht *quoad substantiam* reden; b) das Unterlassen des Nachfragens um die Erlaubnis ist keine *culpa gravis* (oben; nach Alfons) und scheint nicht gegen die Gerechtigkeit zu verstoßen — weil das Eigentumsrecht in sich selber nicht verletzt wird, sofern man sich in den durch die *rationabiliter praesumpta licentia* gegebenen Schranken hält — sondern gegen Liebe, Pietät oder Gehorsam.

Die zweite und schwerer zu beantwortende Frage betrifft den *dominus (creditor) irrationabiliter invitus* und lautet: Wann ist der Eigentümer oder Gläubiger, obschon *invitus*, doch *irrationabiliter invitus*, so daß Eingriffe in seine Güter keine Verletzung der *iustitia* sind? Oder mit anderen Worten: Wann hat man unabhängig von der gegebenen oder präsumierten Zustimmung des Eigentümers das Recht, in dessen Güter einzugreifen, das heißt dieselben sich anzueignen oder zu schädigen oder zu gebrauchen?

Diese Frage umfaßt mehrere Unterfragen: I. Wann darf man *salva iustitia* sich fremdes Gut — sei es die *substantia rei*, seien es die *fructus rei* — aneignen *irrationabiliter invito domino?* — II. Wann darf man *salva iustitia* fremdes Gut entwenden, nicht um sich (oder einem Dritten) dessen Substanz anzueignen, sondern nur um dessen Gebrauch dem Eigentümer faktisch zu entziehen *irrationabiliter invito domino?* — III. Wann darf man *salva iustitia* einem anderen ohne Gutentwendung Schaden zufügen *irrationabiliter invito domino*, und zwar 1. ohne, 2. mit dem Willen zur Wiedergutmachung? — IV. Wann darf man *salva iustitia* nach ungerechter Schädigung (mit oder ohne Gutentwendung) die Wiedergutmachung aufschieben *irrationabiliter invito domino*, und zwar 1. mit, 2. ohne den Willen, den aus dem Aufschub entstehenden Schaden zu ersetzen? — V. Wann darf man *salva iustitia* nach ungerechter Schädigung (mit oder ohne Gutentwendung) den Schadenersatz anderen als dem Geschädigten zukommen lassen *irrationabiliter invito domino?* — VI. Wann darf man *salva iustitia* nach ungerechter Schädigung (mit oder ohne Gutentwendung) die Wiedergutmachung gänzlich unterlassen *irrationabiliter invito domino?*

Bei jeder Handlung, die ein Mensch setzt, und bei jeder Unterlassung einer Handlung, die man unter gegebenen Umständen von ihm erwartet, wird die Frage gestellt: Mit welchem Recht tust du das oder tust du das nicht? Das „Recht" kann sich nun auf einen speziellen Titel stützen, z. B. der *iustitia commutativa*, oder auf den allgemeinen Titel der jedem Menschen angeborenen Freiheit im Handeln, kraft dessen er antworten kann: Warum soll ich das unterlassen oder tun? Fehlt jeder Rechtstitel, so fehlt das Recht, so ist die Handlung oder Unterlassung irgendwie ungerecht. Der Eigentümer oder Gläubiger ist *irrationabiliter invitus* gegenüber Eingriffen in seine Güter nur dann, wenn der Eingreifende einen wirklichen Rechtstitel, wenigstens den Rechtstitel auf den Gebrauch der Freiheit der Betätigung, zum Eingriff hat und sich so auf den Grundsatz stützen kann: *Non facit iniuriam qui solum utitur iure suo;* in allen anderen Fällen kann der *dominus rationabiliter invitus* sein; das liegt im Begriff von *ius et iustitia.*

I. Wo es sich um die Aneignung fremden Gutes handelt, kann sich der Eingreifende auf den Grundsatz *Utor meo iure (aequali vel potiore)* stützen:

1. in den Fällen der geheimen Schadloshaltung *(occulta compensatio)* gemäß den von den Moralisten angegebenen Regeln: der Entwender stützt sich auf den Titel der *stricta iustitia.* Hierhin gehört auch die geheime Entwendung von Erbschaftsteilen, Legaten, *donationes mortis causa* oder *intuitu mortis*, soweit sich der Entwendende auf einen strengen Rechtstitel stützt: ein solcher liegt vor, und zwar

nach allgemeiner Ansicht, wenn der notwendige Erbe (z. B. das eheliche Kind) die zu seinem standesgemäßen Unterhalt erforderlichen Güter aus der Erbmasse sonst nicht herausbekommt — nach der Ansicht mancher Theologen: wenn ihm der gesetzlich vorgeschriebene Pflichtteil vorenthalten wird —; wenn der Legatar bestimmt weiß, daß der Erblasser ihm ein Legat rechtsgültig vermacht hat, das ihm die Erben nicht herausgeben wollen; wenn der mit einer *donatio mortis causa* Bedachte, der zu Lebzeiten des Erblassers zur Beschenkung seine Zustimmung gegeben hatte, sicher weiß, daß der Erblasser seinen Schenkungswillen vor dem Tode nicht zurückgenommen hat; der *intuitu mortis* Beschenkte, der im Augenblick der Schenkung ein volles *ius in re* erhalten hat.

2. Ebenso ist der Eigentümer *irrationabiliter invitus*, wenn er schon vor dem Eingriff *ex pietate* zum Verzicht auf sein Eigentum verpflichtet ist. Das trifft zu hinsichtlich des notwendigen Unterhaltes (Nahrung, Kleidung, Wohnung) gegenüber Frau und Kindern; denn von diesen gilt: *Utuntur iuro suo.* Hierüber sind sich die Autoren heute einig, wie die eingangs angeführten Texte aus den Werken von Prümmer, Noldin, Wouters ergeben. Vgl. auch Vermeersch II, n. 344 c: *Quamvis pietas nullum strictum ius ad rem gignat, efficit tamen, ut qui sumat sibi debitum ex pietate, quod secus non solveretur, violatae iustitiae argui nequeat, cum dominus rationabiliter invitus esse non possit.*

Eine Schwierigkeit bietet hier Lugo, der d. 16, s. 7, n. 145 sagt: *Non enim possum, te invito, licite et iuste semper usurpare omne id, quod tu ex aliis virtutibus praeter iustitiam dare deberes: v. g. si ex paenitentia a confessario imposita vel ex voto soli Deo facto debes dare Petro eleemosynam, non ideo Petrus poterit, te invito, eam usurpare ... Si ergo pauper non habet ius ex iustitia ad rem alienam, non poterit, invito domino eam accipere, licet dominus contra aliam virtutem peccet non dando.* Also auch nicht, wenn der Eigentümer durch die Verweigerung gegen die *pietas* sündigte? Tatsächlich lehrt aber Lugo nirgends ausdrücklich, daß der Vater *irrationabiliter invitus* ist, wenn sich der Sohn aus dem väterlichen Vermögen aneignet, was der Vater ihm *ex pietate* zu geben verpflichtet ist, nämlich den notwendigen Unterhalt. Ja diese Lehre wird von Lugo indirekt vorgetragen, indem er (d. 5, s. 1, n. 4) sagt, ein Sohn könne *in certis casibus* gegen den Vater einen Prozeß anstrengen: *Primo, de peculio castrensi et quasi castrensi. Secundo, si lis circa ipsam patriam potestatem, an subsistat. Tertio de alimentis etc.* Damit ist einschlußweise zugegeben, daß der Vater nur *irrationabiliter* dem Sohn den notwendigen Unterhalt verweigern kann, daß mithin der Sohn im gegebenen Falle den nötigen Unterhalt sich, *domino irrationabiliter invito*, aneignen darf. Der Vater ist ferner nicht nur *irrationabiliter invitus quoad substantiam*, sondern auch *quad modum*, wenn ihm der Sohn zur Vermeidung eines Ärgernis erregenden und Auslagen verursachenden Prozesses den notwendigen Unterhalt, den er auf Bitten hin nicht bekäme, heimlicherweise entwendet. Damit ist von Lugo zugegeben, daß die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, wenn man Güter entwendet oder sich aneignet, auf deren *ius* der Eigentümer *ex pietate* verzichten muß. Der Widerspruch zwischen den genannten neueren Moralisten und Lugo ist also nur scheinbar.

Der hl. Alfons vertritt die gleiche Lehre, aber ebenso wie Lugo nicht ausdrücklich, sondern nur indirekt. Seine tatsächliche Stellung ist zu erschließen aus dem oben angeführten Texte III n. 695 zur Frage: *Utrum filii et uxor possint accipere alimenta a* [*patrefamilias*] *debitis gravato*, wo nach dem heiligen Lehrer die Pflicht *ex pietate* jener *ex iustitia* vorgeht. Die *obligatio pietatis* unterscheidet sich also von der *obligatio iustitiae* nicht dadurch, daß der Sohn kein Forderungsrecht hätte — er hat ein wirkliches Recht (Lehmkuhl, Cas. consc. I⁴, n. 106) —, sie wird vielmehr durch den Satz umschrieben: *Iustitia natura sua est ad alterum et fundatur in inviduali independentia*, während der Sohn *aliquid patris* ist. *In illis ergo obligationibus, quae ideo solum exsistunt, quia alter est pater et alter filius, non intercedit inter eos ratio iustitiae* (Noldin-Schmitt, De principiis[28] n. 271). Was aber der Vater dem Sohn an Unterhalt geben muß *tanquam sibi*, das kann der Sohn für sich als ein *aliquid patris* auch fordern: das geht aus der eben dargelegten Lehre der Theologen hervor. Merkelbach sagt richtig (n. 818): *Debitum quod pietas attendit est debitum strictum.* Das gilt auch von der Frau, die *aliquid mariti* ist.

3. Der Eigentümer ist hinsichtlich des Eingriffes in seine Güter *irrationabiliter invitus*, wenn er vor dem Eingriff *ex caritate* verpflichtet war, dem eingreifenden Notleidenden von sich aus zu helfen, und *ex iustitia* gehalten ist, sich dem Eingriff nicht zu widersetzen. Die Pflicht *ex iustitia* auf Seiten des Eigentümers entspricht dem Recht zum Eingriff auf Seiten des Notleidenden. Das trifft zu:

a) ganz sicher dann, wenn sich der Eingreifende (oder ein anderer, zu dessen Gunsten der Eingriff geschieht) in *necessitate extrema* befindet. Als *extrema necessitas* gilt die Gefahr, sofort oder nächstens das Leben zu verlieren. Umstritten ist nur die Frage, ob sich der Notleidende bloß jener Güter bemächtigen dürfe, die man unter die *ordinaria* zählt, oder auch der *media extraordinaria*, die nicht einmal der Eigentümer zur Erhaltung seines Lebens anzuwenden verpflichtet ist. Lugo d. 16, s. 7, n. 150 ss. ist der Meinung, man müsse die Lage und die Güter des einen und den Schaden und die Lage des anderen gegeneinander abwägen. Diese Meinung bestände sicher zu Recht, wenn hier alles *in linea caritatis* zu geschehen hätte. Allein dem ist nicht so. Noldin bemerkt richtig (n. 424, 1): *Ex alio fonte derivatur obligatio subveniendi* [*pauperi*] *et ex alio facultas sumendi de bonis creatis ea, quae ad vitae conservationem necessaria sunt: illa nempe ex caritate oritur, haec ex iure conservandi vitam de bonis* [*quibuscunque*] *creatis, cui pauperis iuri respondet in divite obligatio non impediendi, quominus necessaria* [*etsi magni pretii*] *usurpet.* So auch Merkelbach n. 411. — Übrigens gibt Lugo (n. 150) zu, man dürfe wenigstens dann auch *media extraordinaria* aus den Gütern des Näch-

sten nehmen, wenn es sich um eine *extrema necessitas in ordine ad salutem animae* handelt.

Es sei hier beigefügt, was die Moralisten ganz allgemein lehren: bei den Eingriffen in fremde Sachgüter ist die Regel einzuhalten, die man für Eingriffe in die persönlichen Güter bei der *cruenta sui ipsius defensio* in den Ausdruck faßt: *servato moderamine inculpatae tutelae.* Genügt der bloße *usus* einer fremden Sache zur Behebung der Not, so darf man nicht des anderen *ius* antasten wollen; genügt die bloße *utilitas*, darf man nicht die Substanz angreifen; hat man die Möglichkeit *in re et spe* zur Wiedergutmachung, so muß diese beabsichtigt sein.

b) Moralisch sicher, von den Theologen ziemlich allgemein angenommen, ist die Lehre, der Eigentümer sei hinsichtlich des Eingriffes in seine Güter *irrationabiliter invitus*, wenn er vor dem Eingriff nur *ex caritate* verpflichtet war, einem in *necessitate quasi-extrema*, in schwerer (nicht äußersten) Not Befindlichen durch *media ordinaria* zu Hilfe zu kommen: auch in diesem Falle ist er *ex iustitia* gehalten, sich dem Eingriff nicht zu widersetzen, denn der Notleidende hat ein eigentliches Recht, sich jener Güter zu bemächtigen, die zu den *media ordinaria* gehören; allerdings nur dann, wenn es sich um die Erhaltung von Gütern handelt, *quae natura omnibus vult esse communia* (Noldin n. 424, 2).

Zu dieser Art von Gütern gehören nach Lugo (n. 154) nicht *status nobilis et opulentus, quem fueras assecutus, fama et existimatio doctrinae vel nobilitatis et similium, dignitas, officium, magistratus, quem possides*, wohl aber Gesundheit, Freiheit, gewöhnlicher guter Ruf. Ein *malum grave* oder eine *necessitas gravis* ist gegeben beim *periculum incidendi in necessitatem extremam, ut si sit morbus periculosus, qui affert periculum mortis probabile, vel certe ... si sis in periculo morali incidendi in captivitatem ... vel gravissimam infamiam positivam ... Quod idem videtur dicendum de morbo, qui licet lethalis non sit, affert tamen diuturnam vel perpetuam carentiam sanitatis.* Die innere Begründung für diese Lehre ist nach Lugo die gleiche, wie für die Fälle der *necessitas stricte extrema.* Lugo beruft sich (n. 155) hiefür auf den *sensus communis*, wonach jener ein fremdes Pferd, *inscio domino*, ergreifen und allenfalls zu Tode reiten darf, der sonst seine Freiheit oder Gesundheit verlöre, und auf den Vernunftgrund: *Sicut in extrema necessitate potest unusquisque sibi ex alienis subvenire, utendo nimirum iure suo ab ipsa natura proveniente et ab eius auctore, qui haec omnia bona visibilia ex primaria intentione procreavit et conservat, ut homines eorum usu vivere possint (cui naturali iuri dominiorum diviso non derogavit), sic etiam in tali necessitate gravi videtur esse ius commune, ex ipsa natura ortum, ad utendum iis bonis (non obstante dominiorum divisione), quia naturae auctor haec omnia procreavit, ut homines naturam humanam cum iis bonis conservent, quae natura ipsa intendit per se communia esse omnibus hominibus, atque ideo, quae ex ipsa natura per se oriuntur.*

Der von Innozenz XI. verworfene 36. Satz: *Permissum est furari* (fremdes Gut entwenden und sich aneignen) *non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi* (Denz. 1186), schließt diese Lehre nicht

aus; denn der Satz ist deswegen als falsch anzusehen, weil er gestattet, 1. *in gravi* oder *quasi-extrema necessitate* auch ganz außerordentliche Mittel zur Behebung des Notstandes sich anzueignen, 2. selbst dann, wenn der Eigentümer sich in gleichem Notstand befindet oder durch den Verlust des entwendeten Gutes in einen gleichen Notstand wie der Nehmende gerät: dadurch wird die *propositio* zur *scandalosa* und *in praxi perniciosa*. Wäre die Verwerfung des Satzes dahin zu verstehen, daß man *in gravi* oder *quasi-extrema necessitate* nie in fremdes Eigentum eingreifen dürfe, so wäre auch die Ansicht des hl. Alfons verworfen: es sei nicht gegen die *iustitia, quando pauper ad levandam suam non levem miseriam, quamvis non extremam, aliquid leve surripiat* (III, n. 520), noch *si famulus det eleemosynam non nimis magnam valde indigenti, in qua dominus rationabiliter non sit invitus, a quo tamen ob verecundiam vel aliam causam non audeat petere* (n. 519).

c) Probabel ist endlich auch aus dem gleichen inneren Grund die Meinung, derjenige, der sich in einer *necessitas communis vel ordinaria* befindet, habe das Recht, sich eine fremde *res levis* anzueignen, um einer aktuellen, nicht schweren, vorübergehenden Not abzuhelfen.

Si ... res levis sit, quae accipitur, aliquando ob necessitatem non gravem, e. g. si ad vitandum dolorem gravem capitis non diuturnum, sed diurnum vel biduanum, indigeas uno pane, qualem dominus facillime dare posset, non videtur negandum tibi ius ad illum accipiendum, si dominus rogatus dare nollet vel de hoc dubites. Nam sicut natura dedit tibi ius accipiendi ea communia et ordinaria ad vitandam carentiam bonorum gravium communium omnibus hominibus, ut dictum est: sic etiam ad bona haec minora communia omnibus hominibus tuenda, videtur dedisse ius accipiendi media minora, quibus communiter vitantur haec mala, quando haec media in sui aestimatione et valore ita se habeant in ordine ad talia bona, quibus indiges, sicut illa alia media maiora se habent in ordine ad bona graviora, ad quae possunt accipi; et dominiorum divisio non magis in uno quam in altero casu obstare videtur; quia sicut se habet magis ad magis, ita minus ad minus, nec dominus in tali casu potest esse rationabiliter invitus. So Lugo, d. 16, s. 7, n. 156. Ihm stimmt Noldin (n. 424, 2) zu.

Eine gewisse Schwierigkeit gegen diese (unter b-c) dargelegte Meinung bietet eine Stelle aus „Rerum novarum" Leo XIII., wo es von der Pflicht des Almosengebens heißt: *Non iustitiae, excepto in rebus extremis, officia ista sunt, sed caritatis christianae, quam profecto lege agendo petere ius non est* (Denz. 1938 b). Aber diese Stelle darf nicht gepreßt werden, sonst würde Leo XIII. im Gegensatz zu allen Theologen lehren, *in rebus extremis* des Nächsten sei man von sich aus *ex iustitia*, nicht nur *ex caritate* zum Almosengeben verpflichtet, während man unter diesen Umständen dazu doch nur *ex caritate* gehalten ist, *ex iustitia* nur, sich dem Eingriff nicht zu widersetzen. So wird man sagen dürfen, die unter b und c angeführten Umstände seien von Leo XIII. nicht berücksichtigt und darum auch nicht beurteilt worden.

In den hier a-c genannten Fällen besteht für den Eigentümer vor dem Eingriff die Pflicht, dem Notleidenden nach den Regeln über das Almosen *ex caritate* zu Hilfe zu kommen, und der Notleidende hat die Pflicht (freilich nicht *ex iustitia*), um das Almosen zu bitten; aber

sein Recht zum Eingriff besteht schon vor dem Ansuchen. Der Eigentümer hat in jedem Falle die Pflicht *ex iustitia*, sich dem Eingriff nicht zu widersetzen. Über etwaige Restitutionspflicht vgl. die Autoren, z. B. Noldin II, n. 425, b.

Läßt sich das unter 4 a-c Gesagte in die Regel fassen: Der Eigentümer ist gegenüber der Entwendung und Aneignung seiner Güter durch andere immer dann *irrationabiliter invitus*, wenn er *ex lege caritatis* verpflichtet wäre, dazu seine Zustimmung zu geben? Einige Autoren, wie Wouters, Prümmer und Merkelbach, scheinen an den eingangs zitierten Stellen diesen Satz trotz ausdrücklicher Ablehnung als allgemein gültig vorauszusetzen, und zwar ohne sich auf die Begründung, die Lugo aus der natürlichen Bestimmung der irdischen Güter zum notwendigen Wohle aller Menschen zieht, zu berufen. Nach ihnen ist also der Eigentümer *irrationabiliter invitus*, wenn man sich ohne seine ausdrückliche oder präsumierte Erlaubnis sein Gut nur deswegen, weil er objektiv *ex caritate* es erlauben müßte, aneignet. Allerdings sagt Wouters — dasselbe gilt von J. Aertnys-C. A. Damen, Theol. mor. I[13] n. 728 —, daß ein Armer zur Linderung einer *necessitas gravis* etwas Weniges sich aneignen könne, *probabiliter iudicans* [also *ex licentia praesumpta*] *dominum opulentum ex misericordia non esse invitum, saltem quoad substantiam.* Prümmer aber sagt, ein Reicher sei *irrationabiliter invitus*, wenn seine Magd sonst verderbende Sachen den Armen gebe, offenbar, weil der Reiche *ex caritate* zur Einwilligung verpflichtet wäre. Da sich Prümmer hierfür nicht auf eine *licentia praesumpta*, sondern einfachhin auf das *dominum irrationabiliter invitum esse* beruft und dieses Beispiel zur Beleuchtung des Satzes anführt, daß der Eigentümer nur dann *irrationabiliter invitus sei*, wenn er *ex iustitia vel pietate* seine Zustimmung geben müßte, ist es schwer, hierin nicht einen Widerspruch zu sehen. Wouters beruft sich auf die berühmte Stelle des hl. Alfons III, n. 520 in fine: *Ultimo hic notandum, quod in sola gravi* [nicht *gravissima*] *necessitate prohibetur surripere rem alienam ex prop. damnata 36, mox supra relata. Excipit Viva (In prop. 36 Innocentii XI, n. 10), quando pauper ad levandam suam non levem miseriam, quamvis non extremam, aliquid leve surripiat, probabiliter iudicando dominum opulentum ex pietate* [Wouters *ex misericordia*] *non esse invitum, saltem quoad substantiam. Recte tamen advertit, huius epikejae* [richtiger: *licentiae praesumptae*] *usum* [Lugo würde sagen: *huius iuris usum*] *non debere esse facilem nec in materia gravi, quia divites in hoc* [Wouters *tunc*], *etiam quoad substantiam, sunt* [Wouters *essent*] *rationabiliter inviti.*

Der hl. Alfons hält sich also einerseits an die nach seiner Auffassung durch die Verwerfung des 36. Satzes gegebene Lehre, andererseits an die von Viva trotz des genannten Satzes zugegebene Aus-

nahme, obgleich es sich eigentlich nicht um eine Ausnahme handelt, denn mit *licentia praesumpta*, also *domino non invito*, etwas entwenden, ist doch wohl von Innozenz XI. nicht als eigentlicher Diebstahl hingestellt. Aber der hl. Alfons geht III, n. 519 entschieden weiter als Viva; denn ohne Mißbilligung zitiert er aus Busenbaum: *Qui alienum accipit per iocum, vel ob bonum aut commodum illius, a quo accipit, non furatur. — V. g., si ... famulus det eleemosynam non nimis magnam valde indigenti in qua dominus rationabiliter non sit invitus, a quo tamen ob verecundiam vel aliam causam non audeat petere. Vide Lessium* [Lib. 2, c. 12, dub. 1, n. 4]; und III n. 539 wiederum aus Busenbaum und wieder ohne Mißbilligung: *Licet vere furtum sit, si ... amici, servi patrifamilias invito quid auferant, plerumque tamen maior quantitas requiritur, ut sit mortale; cum plerumque hic dominus aut non rationabiliter invitus, aut saltem minus invitus sit, ut ab his quam ab aliis auferatur;* mit anderen Worten: man kann unter Umständen einem Eigentümer etwas entwenden und sich aneignen ohne (wenigstens schwere) Sünde, weil er als *irrationabiliter invitus* gelten kann, obschon er zum Verzicht auf das Ganze oder einen Teil weder *ex iustitia* noch *ex pietate* gehalten ist.

Man kann wohl als Interpretation des hl. Alfons betrachten, was Aertnys-Damen schreibt (I n. 716): *Furtum est ablatio rei alienae, domino rationabiliter invito ... 3° Domino rationabiliter invito; quia, si dominus iniuste nollet, ablatio rei suae non esset iniusta; accideret, v. g. cum res aufertur necessitatis vel iustae compensationis causa ...* Daß der Ausdruck *si iniuste nollet* nicht bloß von der *laesio iustitiae vel pietatis*, sondern auch *caritatis* zu verstehen ist, ergibt sich aus der Exemplifizierung: *Hinc infertur ... b) Neque furari famulum, qui modicam eleemosynam dat valde indigenti, de qua dominus rationabiliter non sit invitus ...* (wie beim hl. Alfons n. 515). Warum wäre der *dominus irrationabiliter invitus?* Schon deswegen, weil er *ex caritate* zum Almosen verpflichtet ist?

Ähnlich denkt J. d'Annibale, Summula Theol. mor. II[2] n. 258: *In privatis* [*silvis*] *aut omni aut saltem gravi culpa vacant pauperes, qui ex his colligunt, immo succidunt furtices, virgulta ad ignem necessarium: Quippe non immerito dixeris, haec eis ex caritate deberi, maxime* [also auch sonst] *si domini sciant et taceant.* Da der Autor nicht von *licentia praesumpta* spricht, gestattet er die Holzentwendung oder -aneignung offenbar wegen des *irrationabiliter invitum esse ex defectu caritatis.*

Nach Génicot-Salsmans I, n. 500 begeht jener keinen Diebstahl, *qui alienam rem accipit* [so ja auch Busenbaum und der hl. Alfons] *ac proinde domino nullatenus vel saltem non rationabiliter invito, ex gr. si uxor auferat a marito pecunias, ne ludis aut comessationibus prodigat:* das heißt, der Eigentümer müsse in diesem Falle

aus Liebe zu sich selbst und zur Frau auf sein Recht verzichten, auch wenn dazu keine Pflicht *ex iustitia* oder *ex pietate* vorliegt, — die letztere wäre ja nur dann gegeben, wenn er durch seine Verschwendung die der Familie nötige Unterstützung verpraßte. Objektiv kann in diesem Fall die Frau von der Schuld des eigentlichen Diebstahls entschuldigt werden, wenn sie das dem Manne entwendete Geld sich nicht aneignen, sondern nur aufbewahren will: zu diesem Tun müßte der Mann wirklich seine Zustimmung geben, wie wir weiter unten sehen werden. Indessen scheint diese letzte Auffassung Génicot nicht vorgeschwebt zu haben, weil er überhaupt nirgends die Ansicht ausspricht, daß der Eigentümer nur dann als *irrationabiliter invitus* zu gelten habe, wenn er seine Zustimmung *ex iustitia vel pietate* geben müßte.

Auch Vermeersch spricht sich hierüber nie klar aus. Er definiert zwar (n. 596) den Diebstahl als *occulta rei alienae ablatio, invito rationabiliter domino;* und fügt erklärend bei: *Invitus quod ad substantiam seu ipsam rem, nec tantum quod ad modum urbanum etc., dominus esse debet; rationabiliter, ita ut omnibus (!) perpensis, merito sit invitus, nihil personis vel adiunctis concedere debeat... Nec fidelis famulus, verecundia vel alia causa a petenda licentia prohibitus, culpandus eo, quod valde indigenti det eleemosynam non nimis magnam, quam dominus rationabiliter negare nequeat.* Wenn dieses Beispiel nicht zu erklären ist aus der *extrema necessitas* oder gemäß Lugos Lehre aus der *gravis necessitas* — und Vermeersch hält diese Ansicht nicht (n. 605) —, so hat der *dominus* hier als *irrationabiliter invitus* zu gelten, obschon er nur *ex caritate* zum Almosen verpflichtet ist.

Wie sich aus den früher zitierten Stellen ergibt, ist auch die Ansicht Merkelbachs in dieser Frage nicht klar und bestimmt; auf der einen Seite sagt er (n. 246): *Dominus non censetur rationabiliter invitus, quando tenetur... consentire, et quidem ex debito stricto et rigoroso;* auf der anderen Seite erklärt er bei der Begriffsbestimmung des Diebstahls (n. 403): *Si invitus esset, sed non rationabiliter, quia est iusta causa auferendi, nulla esset iniustitia, nec furtum stricte dictum: ita... si quis... librum sumat ab eo, qui nunc est abusurus:* die *iusta causa* hiefür ist nicht ein strenger Rechtstitel auf Seiten des Nehmenden, sondern nur die Liebespflicht des Eigentümers gegen sich selber. Noch unklarer wird Merkelbachs Meinung, wenn man hiebei in Rechnung zieht, daß er den von Innozenz XI. zensurierten Satz: *Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi,* im weitesten Sinn auffaßt und ablehnt (n. 411).

Um in dieser wichtigen Frage klar zu sehen, ist an der Wahrheit festzuhalten: der *lex caritatis* von Seiten des Eigentümers entspricht von Seiten des anderen keineswegs immer ein Recht auf das Gut, das

er angreift oder ein Recht zum Angriff auf das Gut. Die *caritas* verbietet z. B., den Nächsten ohne Not zu beleidigen oder seine Bitte nicht zu erfüllen, wo die Erfüllung ganz leicht ist und die Nichterfüllung dem Nächsten wehe tut. So verletzt jener die *caritas* (nicht die *misericordia*), der einem Markenliebhaber eine erbetene seltene Marke nicht gibt, die er sehr leicht abtreten könnte, obschon er weiß, daß der Bittsteller sich dadurch beleidigt fühlen wird. Dieser hat kein Recht, sich der gewünschten Marke zu bemächtigen: der Verweigerer verletzt zwar die *lex caritatis*, aber er hat das Recht, sich dem Angriff auf die Marke zu widersetzen: die Befriedigung der Markenliebhaberei gehört nicht zu den Gütern, die von der Natur allen Menschen zugedacht sind.

Man kann höchstens dann sagen, der *dominus* sei *irrationabiliter invitus*, wenn er *virtute misericordiae* (im engsten Sinn), die ihrem Begriffe nach im anderen eine eigentliche Not voraussetzt, zum Almosengeben verpflichtet ist: in diesem Fall kann man von einem auf die Bewahrung der vom Schöpfer allen Menschen zugedachten Lebensgüter beschränkten Recht des Notleidenden sprechen; aber dieses Recht gründet sich nicht auf die *obligatio misericordiae* des Eigentümers, sondern nur auf das Recht des Menschen auf die irdischen Güter im Sinne Lugos. Merkelbach hat also recht, wenn er (n. 412, 3) sagt, *falsam esse regulam a quibusdam propositam: in necessitate constituto licitum esse absque iniuria auferre ea, quae dominus ex caritate ei tenetur largiri. Vidimus enim auferri posse aliquando, quae dominus largiri non debet, et vicissim auferri certe nequeant ea omnia (!), quae dominus largiri tenetur ex caritate.*

Nur auf die von Lugo angegebene Art ist es möglich, die oben aufgezeigte Lehre des hl. Alfons und jener vielen, die ihm hierin, trotz der Verwerfung des Satzes 36 (Denz. 1186) durch Innozenz XI. folgen, theoretisch zu rechtfertigen: *Non furatur, si ... famulus det eleemosynam non nimis magnam valde indigenti, in qua dominus rationabiliter non sit invitus, a quo tamen ob verecundiam vel aliam causam* [z. B. weil er eine abschlägige Antwort befürchtet] *non audeat petere ... Licet vere furtum sit, si ... amici, servi patrifamilias invito quid auferant, plerumque tamen maior quantitas requiritur, ut sit mortale; cum plerumque hic dominus ... non rationabiliter invitus ... sit.*

Man wird also die Ansicht vertreten dürfen, daß der Eingriff in fremde Güter nur dann, aber dann in jedem Falle, *irrationabiliter invito domino*, die strenge Gerechtigkeit nicht verletzt, wenn der Eingreifende (im Hinblick auf die Bestimmung der irdischen Güter, jedem zur Bewahrung der vom Schöpfer ihm zugedachten Lebensgüter zu dienen) ein eigentliches Recht zum Eingriff besitzt, nicht aber immer dann, wenn der Eigentümer von sich aus nur die Liebespflicht hat, dem anderen das Gewünschte zu geben. Ebensowenig wie

die einfache *caritas* vermag die aus einem einfachen Versprechen entspringende Pflicht *ex fidelitate* im *promissarius* ein Recht auf das versprochene Gut zu begründen und dessen Entwendung zu rechtfertigen.

Freilich kann diese Lehre mißbraucht werden, ebenso wie jene von der *compensatio occulta*, aber eigentlich doch nur dann, wenn die von den Moralisten angegebenen Regeln über den erlaubten Gebrauch des Rechtes (vgl. Noldin II, n. 427 betr. *compensatio occulta*, n. 425 betr. Eingriffe *in necessitate*), die auch *sub gravi lege caritatis* oder *iustitiae legalis* verpflichten können, außer Acht gelassen werden.

II. Wann darf man *salva iustitia* fremdes Gut entwenden, nicht um dessen Substanz oder Früchte sich (oder einem Dritten) anzueignen, sondern nur, um dessen faktischen Gebrauch dem Eigentümer zu entziehen, *irrationabiliter invito domino?*

Wie sich aus der Fragestellung ergibt, kommt es hier auf den oben betonten wesentlichen Unterschied an zwischen dem *usus* als Recht und dem *usus als* faktischem Gebrauch ohne den Willen, das *ius usus* anzutasten. Dieser von den Autoren klar hervorgehobene Unterschied wird merkwürdigerweise in den Abhandlungen über Diebstahl und andere Schädigungen fremder Güter kaum je klar betont, obgleich er ihren Entscheidungen zugrunde liegt; denn diese Entscheidungen können nur mit Hilfe der genannten Unterscheidung verstanden und gerechtfertigt werden.

So z. B. wenn Lehmkuhl, Casus consc. I n. 677, zum Fall, da Paulus zum Spaß die Uhr eines Freundes heimlich entwendet hatte, sagt: *Paulus non habuit animum furandi* [das heißt die Substanz sich anzueignen]. *In se quidem contra voluntatem domini rem alienam assumpsit, quod est contra iustitiam. Verum ioci causa ita agere cum intentione mox reddendi non est pleno sensu seu perfecte iniustum neque consetur actio damnosa. Quare Paulus non teneturr restituere, si fortuito illae res sibi a fure auferantur.* Genauer würde gesagt, Paulus habe seinem Freunde formell nur den faktischen Gebrauch entzogen, ohne irgendwie dessen *dominium directum* und *utile („usus")* antasten zu wollen. Das *dominium* verblieb nach der Absicht des entwendenden Freundes ganz dem anderen.

Noldin schreibt (II, n. 414): *Num contra iustitiam agat administrator vel quaestor alicuius societatis, qui ex pecunia sibi concredita quaedam demit cum intentione ea postea reddendi, ab eo dependet, utrum dominus (societas) praesumendus sit rationabiliter invitus necne. Si administrator omnino certus est, se pecuniam ablatam reddere posse nec dominus ob aliam causam invitus supponi debet, non peccat contra iustitiam. Alias autem contra iustitiam peccat, quia dominus contra hunc agendi modum rationabiliter invitus est: ordinarie enim adest periculum, ne pecunia dempta postea reddi nequeat.* Hiebei wird natürlich vorausgesetzt, daß der Verwalter nur den Gebrauch

des fremden Gutes (*salva substantia generica*) in Anspruch nimmt, und zwar, um einer eigenen Notlage abzuhelfen.

Ebenso kann nur auf Grund der vorgelegten Unterscheidung die Übereinstimmung von zwei bereits oben erwähnten Sätzen verstanden werden, die der hl. Alfons (III, n. 519) nicht mißbilligend, also billigend, aus Busenbaum anführt: *Qui alienum accipit per iocum vel ob bonum aut commodum illius, a quo accipit, non furatur* [denn er entzieht dem anderen nur den faktischen Gebrauch, ohne dessen *ius* irgendwie antasten zu wollen]. *V. gr., si uxor auferat marito pecunias, ne ludis aut comessationibus prodigat; aut vinum, ne inebrietur; aut librum haereticum, ne legat.* Dann aber (III, n. 539): *Licet vere furtum sit, si uxor, liberi, amici, servi, patrifamilias invito quid auferant* (um es sich anzueignen); *plerumque tamen maior quantitas requiritur, ut sit mortale; cum plerumque hic dominus aut non rationabiliter invitus, aut saltem minus invitus sit, ut ab his quam ab aliis auferatur.*

Ebenso ist es nur auf Grund der Unterscheidung zwischen Substanz- und Gebrauchsentziehung zu billigen, wenn Merkelbach an der früher zitierten Stelle (n. 403) es für erlaubt erklärt, *si quis ... librum sumat ab eo, qui nunc est abusurus, aut si uxor sumat, ne maritus ludis aut comessationibus dissipet.* In diesen Fällen ist der *dominus* nur deswegen *irrationabiliter invitus*, weil er *ex caritate* gegen sich zum Tun des anderen seine Zustimmung geben müßte. Es handelt sich eben hier nicht, wie M. meint, um einen eigentlichen Diebstahl, sondern um ein *furtum improprie dictum.*

Es ist nun, wie früher bemerkt, zum vornherein ganz selbstverständlich, daß der Eigentümer an sich *rationabiliter magis invitus* ist, wenn man sich dessen Gut der Substanz nach aneignen will, als wenn man ihn nur den „*usus*" als *ius* oder gar den faktischen Gebrauch der Substanz entzieht. Mit dem Entzug des Gebrauches ist zwar auch der faktische Entzug der Substanz verbunden. Allein dieser Substanzentzug ist nur ein materieller, kein formeller Eingriff in das *dominium directum;* denn wer einem z. B. sein Pferd entzieht, nicht um es sich anzueignen, sondern bloß, um es zu gebrauchen, erkennt formell das *dominium directum* des *dominus* über die Substanz des Pferdes an und so wird die Entziehung zum Gebrauch nie zu einem Diebstahl im gewöhnlichen und eigentlichen (in der gebräuchlichen Definition des *furtum* als *ablatio rei alienae domino rationabiliter invito* unterstellten) Sinn, sondern — wenn der Entzug unrechtmäßig erfolgt — ein Diebstahl, wenn man so sagen will, des Gebrauches, ein *furtum improprie dictum.*

Daraus ergibt sich unmittelbar der Satz: Der Eigentümer, der gegenüber der Aneignung der Substanz seiner Güter nur dann als *irrationabiliter invitus* gelten muß, wenn er zum Verzicht auf die Substanz

ex iustitia oder *ex pietate* verpflichtet ist, muß gegenüber Eingriffen in den *usus* seiner Güter auch dann als *irrationabiliter invitus* gelten, wenn er aus anderen Tugenden auf sein Gebrauchsrecht oder, wenn nicht auf das Recht als solches, doch auf dessen faktischen Gebrauch verzichten muß.

Von dieser Grundlage aus können wir nun verstehen, was die oben genannten Theologen sagen über die Entwendung fremden Gutes (der Substanz nach) ohne Aneignungswillen, sei es daß man dabei den eigenen Nutzen, sei es daß man den Nutzen des Eigentümers oder von Drittpersonen beabsichtigt. Was den Nutzen des Eigentümers angeht, sei auch verwiesen auf Lugo d. 21, s. 2, n. 33: *Dubitari potest ultimo, an ... liceat ei* [*domino*] *surripere res suas et ad tempus retinere propter eandem rationem* [*propter domini utilitatem*]. *Affirmat Molina ... cum Soto ... Antonino, ... et Navarro ... dicentibus, fas esse surripere mulieri fucos et pigmenta, quibus alios allicit ad peccandum, et lusori instrumenta lusoria, quae habet ad inique ludendum. Quod intelligitur, si eo modo impedientur peccata; alioquin si statim alia similia emenda essent, non liceret ea surripere.* Lugo achtet hier offenbar nicht auf den Unterschied zwischen dem Wegnehmen fremder Sachen, um sich dieselben anzueignen (das allein bedingt das eigentliche *furtum*) oder nur um dem Eigentümer den faktischen (sündhaften) Gebrauch derselben zu entziehen. Aber worauf es uns hier zunächst ankommt, ist: *irrationabiliter invito domino* kann man ihm unter Umständen sein Gut entziehen, obgleich er zum Verzicht auf den Gebrauch weder *ex iustitia* noch *ex pietate*, sondern aus einer anderen Tugend (hier z. B. *ex caritate* gegen sich selbst) verpflichtet ist.

In diesen und ähnlichen Fällen geht es vornehmlich um das Wohl des Eigentümers. Aber auch wo es sich um das Wohl des Entwendenden oder Dritter handelt, kann der *dominus irrationabiliter invitus* sein, wenn man den Gebrauch seiner Güter in Anspruch nimmt. Das trifft nicht nur dann zu, wenn nach Lage der Umstände dem Entwendenden ein strenges Recht *ex iustitia* zusteht, fremdes Gut *salva substantia* zu gebrauchen, wie in den vorher genannten Fällen der *vera necessitas*, sondern das muß auch dann anerkannt werden, wenn andere Umstände eine Art Notwendigkeit begründen. Wer würde es z. B. einem verargen, der seinen Acker besucht, darin viel Unkraut findet, es jetzt gleich ausrotten möchte, und weil er gerade kein geeignetes Ackergerät zur Hand hat, nun ein auf dem Nachbaracker eines ihm sehr mißgünstigen Eigentümers *(si rogaretur, non concederet)* zurückgelassenes entsprechendes Gerät in Gebrauch nimmt, um das Unkraut aus seinem Acker zu entfernen, mit dem Willen, das Werkzeug nachher wieder zurückzustellen? Jeder vernünftige Mensch wird in diesem Falle sagen: *dominus est irrationabiliter invitus; nam teneretur ex caritate concedere usum suae rei.*

Die Antwort auf unsere zweite Frage: Wan darf man *salva iustitia* fremdes Gut entwenden, nicht um dessen Substanz (oder Früchte) sich anzueignen, sondern nur, um dessen faktischen Gebrauch dem Eigentümer zu entziehen? lautet mithin: dann, wenn der Eigentümer *ex caritate* verpflichtet ist, sein Recht dem Entziehenden nicht entgegenzusetzen.

III. Wann darf man *salva iustitia* ohne Gutentwendung einem anderen *irrationabiliter ivitio* Schaden zufügen, und zwar 1) ohne, 2) mit dem Willen zur Wiedergutmachung?

1) Die Antwort auf die erste Frage lautet nach dem schon früher Gesagten: *Qui utitur solum iure suo aequali vel potiore in suam utilitatem, nemini facit iniuriam.* Das gilt vor allem a) bei der gerechten Notwehr *servato moderamine inculpatae tutelae*, wie alle Moralisten lehren, und b) ebenso in dem Fall, daß jemand von einem anderen unter der Androhung, ihm die von der Natur jedem Menschen zugedachten Güter zu entziehen, gezwungen wird, bei der Schädigung fremden Gutes, sei es mittelbar oder auch unmittelbar, mitzuwirken, sofern der so Gezwungene *et re et spe* so arm ist, daß er die Restitution zu leisten nicht imstande ist; denn zur Wahrung der genannten Güter darf er im Notfall sich fremdes Gut ohne den Willen zur Restitution aneignen, also auch zerstören, wenn er von einem anderen dazu gezwungen wird (Noldin II, n. 118, 2). Das sind Spezialfälle des *Utor iure* ... Unter Voraussetzung dessen, was früher über den Sinn dieses Satzes gesagt wurde, kann außerdem folgendes gelten: Wer immer bei seinem Tun sein Recht *(ius aequale vel potius)* nur zu seinem eigenen Nutzen gebraucht, kann dadurch nie die Gerechtigkeit verletzten, mag er sich auch schwer gegen die Liebe versündigen; also wer z. B. ein Forderungsrecht hat und es durchdrückt gegenüber seinem Schuldner (sofern dieser nicht *ob extremam vel gravem necessitatem* das strenge Recht besitzt, das Gut des Gläubigers zu gebrauchen oder zu verbrauchen), begeht durch diese Schädigung kein Unrecht; ebensowenig wer ein Konkurrenzgeschäft mit redlichen Mitteln eröffnet und führt.

Gebraucht aber jemand sein sogenanntes Recht einzig und allein zum Schaden eines anderen, so wird man der oben dargelegten Lehre Lugos zustimmen können: *Si alicuius actio damnificans ex se est damni causa per accidens* [nicht bloß *occasio*], *sed ab agente cum unica et directa intentione ponitur, ut damnum sequatur, haec intentio efficit, ut effectus, utpote praevisus et intentus, sit voluntarius et agenti tanquam causae per se imputari possit, dummodo eius actio vere causa damni exstiterit et unice ex hac intentione posita fuerit.* Sobald aber der Täter sein „Recht" irgendwie — wenn auch nur *secundario* — zu seinem Nutzen, also nicht ausschließlich zum Scha-

den anderer gebraucht, muß man sagen: *Utitur solum iure (aequali vel potiori) suo ad suam propriam utilitatem.*

2) Mit dem ernsten Willen zu restituieren einem anderen schweren Schaden zufügen braucht nicht schwer sündhaft zu sein: *Quando scilicet aliquis*, sagt Lugo, d. 8, s. 5, n. 65, *praeviso periculo damni alieni adhuc illud opus facit cum animo tamen resarciendi damnum totum, si aliquod fuerit consecutum. . . . saepe continget per talem animi praeparationem vitari omne peccatum iniustitiae, cum domini frequenter non sint inviti, quod cum tali animo opereris etiam cum periculo illis nocendi.* Das trifft z. B. dann zu, wenn jemand von einem anderen unter Androhung des Verlustes wichtiger Güter, die von der Natur nicht jedem zugedacht sind (etwa Stand, Amt, Pension), gezwungen wird zur Schädigung fremden Gutes, sei es mittelbar oder auch unmittelbar, mitzuwirken. Als Grund hiefür gibt Lugo das *rationabiliter praesumere* an, *dominum non esse invitum, quod cum eo animo operareris, et ideo habuisti iam domini consensum vel licentiam quasi interpretativam sufficientem ad vitandam iniustitiam.* Als Grund aber dafür, daß der *dominus* nicht *gravita invitus* ist, muß doch wohl vor allem der Umstand angesehen werden, daß der Schädigende nur materiell, nicht formell in dessen *dominium* eingreift. Unter entsprechenden Umständen müßte man also sagen: *dominus est irrationabiliter invitus*, und je nach seiner Einstellung könnte er sogar nur *quoad modum invitus* sein: wenn er *ex caritate* es erlauben müßte.

Die Antwort auf unsere dritte Frage: Wann darf man, ohne gegen die strenge Gerechtigkeit zu sündigen, ohne Gutentwendung einem anderen *irrationabiliter invito* Schaden zufügen? lautet mithin: 1) Schädigende Eingriffe in die Substanz fremden Gutes ohne den Willen zur Wiedergutmachung sind nicht ungerecht, a) im Falle der gerechten Notwehr *servato moderamine inculpatae tutelae*, b) in den Fällen, da der Eingreifende zur Schädigung gezwungen wird und sonst selber schweren Schaden erlitte in wichtigen, allen Menschen zukommenden Gütern. — 2) Schädigung ohne Entwendung, aber mit dem Willen zur Restitution ist keine Verletzung der Gerechtigkeit, wenn der Eigentümer *ex caritate* die Schädigung gestatten müßte.

IV. Wann darf man nach ungerechter Schädigung mit oder ohne Gutentwendung die Wiedergutmachung *salva iustitia* aufschieben *irrationabiliter invito domino*, und zwar 1) mit, 2) ohne den Willen, den aus dem Aufschub entstehenden Schaden zu ersetzen?

Vermeersch (Theol. mor. II, n. 635) sagt ganz allgemein: *Excusant ad tempus seu dilationem permittunt quaecumque faciunt, ut creditor irrationabiliter se dilationi opponeret . . . Temporaria excusatio per accidens perpetua fieri poterit, si impedimentum perseveret.* Unter den *impedimenta* werden solche aufgezählt, die es dem Gläu-

biger keineswegs zu einer Gerechtigkeits-, sondern nur zu einer Liebespflicht machen, die Wiedergutmachung aufschieben zu lassen.

1) Hier ist wieder von vornherein daran zu erinnern und festzuhalten, daß mit dem Entschluß nicht nur den bereits verursachten, sondern auch den durch den Aufschub entstehenden Schaden zu ersetzen, das formelle Unrecht aufgehoben ist, indem das Recht des Geschädigten anerkannt wird. Was nach diesem Willensentschluß, solange er innerlich nicht widerrufen wird, geschieht, ist eigentlich nur der Entzug des tatsächlichen Gebrauches, nur noch materielles Unrecht, aber auch das nicht, wenn der Aufschub der Restitution so gerechtfertigt ist, daß der Geschädigte gegen den Aufschub *irrationabiliter invitus* genannt werden muß.

Zur grundsätzlichen Frage, ob die pflichtmäßige Restitution unter Umständen aufgeschoben werden dürfe, bemerkt Lugo d. 16, s. 7, n. 161:

Certum enim videtur, aliquas causas excusare aliquando a restitutione vel saltem a restitutione statim facienda, quae non sufficerent ad accipiendum licite alienum ... Magis stricte obligat praeceptum non accipiendi alienum quam praeceptum restituendi. Zum Beweise führt Lugo, d. 13, s. 3, n. 49 außer der *aestimatio communis* folgendes an: *Ratio a priori fortasse oritur ex differentia, quam doctores communiter agnoscunt inter praecepta affirmativa et negativa: haec enim obligant semper et pro semper, illa vero non ita, sed data commoditate ad ea implenda ... Hinc colligi potest differentia aliqua inter obligationem non furandi et obligationem restituendi; nam licet utraque sit ex debito iustitiae et licet in rigore peccatum non restituendi sit saltem virtualiter contra praeceptum negativum non furandi*[1] *et habeat formaliter eandem malitiam iniustitiae et eandem speciem, atque ideo saltem virtualiter sit peccatum potius commissionis quam omissionis, ut cum communi sententia diximus disp. 8, sect. 2, adhuc praeceptum illud, quatenus praecipit restitutionem, videtur imitari praecepta affirmativa, quia licet formaliter intendat negationem contrectandi vel usurpandi rem alienam invito domino, praecipit tamen saltem materialiter aliquam actionem positivam necessariam in talibus circumstantiis ad illam negationem. Quare ex ea parte et ex obiecto saltem materiali affert secum difficultatem praecepti affirmativi, propter quam facilius admittit excusationem, quam praeceptum mere negativum non furandi. Ideo dominus minus est invitus, quando non restituis, quam quando furaris, quia in secundo casu spolias eum re, quam possidet, in primo autem te spolias re, quam iam possides; facilius autem est non spoliare dominum, quam spoliare teipsum re, quam iuste vel iniuste iam possides et ad quod requiritur actio positiva tua contra te ipsum.*

Indessen halten die meisten Autoren gegen Lugo daran fest, daß das Gebot der Restitution trotz seiner Verwurzelung im negativen Gebote: „Du sollst nicht stehlen", ein positives Gebot sei, und daß es darum nicht strenger und durchgehender verpflichte, als andere positive Gebote. Allein man kommt nicht daran vorbei, zu sagen: das Gebot der

[1] Vermeersch sagt, Theol. mor. II[3] n. 547: *Quamvis obligatio restituendi in negativo officio non violandi ius ad propria servanda fundetur, imperat tamen positivum actum reddendi ac proin pro affirmativa habenda est. Ita dicimus cum Lessio, Iust. c. 7, n. 49; Palmieri, Opus theol. III, 355; contra Lugo, Iust. d. 8, n. 18.*

Restitution sagt: Du sollst nicht durch Unterlassung der Restitution fortfahren, das Recht des anderen zu verletzen. Die Erlaubtheit, die Restitution unter Umständen *salva iustitia* unterlassen oder aufschieben zu dürfen, muß also mit Lugo notwendig von einer anderen Seite aus erklärt werden, nämlich von der Zustimmung des Geschädigten als *dominus*. Diese von Lugo gegebene Erklärung bedarf aber noch einer wichtigen Ergänzung: solange der *debitor* — außer dem Fall der physischen Unmöglichkeit — den Willen beibehält, das begonnene Unrecht fortzusetzen, bleibt der *creditor* mit Recht *invitus (utitur solum iure suo . . .)*; sobald aber der *debitor* den Willen hat, zu restituieren, ändert sich die Lage wesentlich, denn von da an greift er nicht mehr formell in das Recht des anderen ein, von da ab nimmt er nur noch den faktischen Gebrauch in Anspruch.

Nun muß es viel mehr Gründe geben und muß der Eigentümer *rationabiliter* zahlreichere Gründe anerkennen für die Unterlassung oder Aufschiebung der Restitution: er muß dann als *irrationabiliter invitus* gelten, wenn er *ex caritate* zum *cedere iure suo* verpflichtet ist.

Lehmkuhl bemerkt (Casus consc. I[4], n. 642, 2) daher mit Recht: *Si vero restitutio statim i. e. brevissimo tempore facienda cum nimio damno vel difficultate coniungitur, domino autem per hanc dilationem novum damnum non oritur vel nonnisi relative parvum, aliqua dilatio non est illicita, si modo damnum novum pro domino oriturum etiam postea compensetur. Ratio cur in hoc casu aliquam dilationem adhibere liceat, est, quia dominus rationabiliter non est invitus. Iniustitia vero committitur tantum contra eum, qui rationabiliter invitus est.* Und Theol. mor. I. n. 1231, über die Gründe, die den Aufschub der Wiedergutmachung rechtfertigen: *Si enim ex restitutione vel solutione, si nunc fiat, creditori damnum oriatur, caritas postulat, ut potius differatur solutio, nisi forte debitori ex retentione etiam damnum oriatur. Immo eadem lex caritatis exigit, ut, si restitutio tertio cuidam extraneo notabile damnum eiusve periculum creat, quod multum excedit incommodum illud, quod dominus ex dilata solutione habet, restitutio etiam potius differatur: v. g. si praevidetur, dominum re sibi reddita in praeiudicium tertii abusurum.*

2) Aber auch wo die schuldige Schadenersatzleistung aufgeschoben wird ohne den Willen für diesen Aufschub Ersatz zu leisten, kann der Aufschub ohne Verletzung der Gerechtigkeit geschehen, und zwar nicht bloß *cum domini (creditoris) licentia expressa vel tacita, vel rationabiliter praesumpta*, sondern auch weil der *dominus (creditor) irrationabiliter invitus* wäre. Es kommen hier nicht die bereits behandelten Fälle in Frage, wo der Aufschub so kurz ist, daß daraus kein Schaden entsteht, oder so notwendig, daß der Geschädigte *ex iustitia* zustimmen müßte.

Lugo sagt d. 8, s. 2, n. 19: *Aliquando propter circumstantias speciales dominus non est rationabiliter invitus circa retentionem: ideo illa retentio non est mala, quia non est obiectum prohibitionis, v. g. quod restitutio differatur per horam, non est contra voluntatem domini. Item, quando differtur propter alias iustas rationes, de quibus*

infra, non est invitus dominus; non ergo fit contra praeceptum retinendi invito domino. — Der hl. Alfons sagt III, n. 697: *Certe excusatur a peccato gravi, qui differt restitutionem per breve tempus, in quo dominus nec damnum patitur grave nec graviter censetur invitus* — sofern das Gebot der Liebe sein Einverständnis erheischt.

Umstände, unter denen der *dominus non est rationabiliter*, sondern *irrationabiliter invitus circa retentionem*, führt Lugo an bei der Frage: *Impotentia seu inopia debitoris quomodo excuset a restitutione*, d. 21, s. 1 n. 1 (worauf er d. 18, s. 3, n. 40 verweist). Er bemerkt aber einleitend:

Non est quaestio, quando creditor consentit dilationi, neque etiam quando saltem praesumitur eius consensus: is enim praesumptus sufficit ad impediendam iniuriam in dilatione. Nec denique quando adest omnimoda impotentia restituendi, quia ad impossibile nemo obligatur. Certum etiam est apud omnes, quod cum detrimento vitae propriae aut membri aut notabili iactura diuturna valetudinis non est obligatio restituendi bona fortunae, quae inferiora sunt, et tunc creditor esset irrationabiliter invitus, si cum tanto damno cogere vellet ad restitutionem eorum bonorum.

Wie früher gesagt, ist der Eigentümer oder Gläubiger in diesen Fällen *ex iustitia* verpflichtet, auf sein Recht über die Substanz zu verzichten; wie viel mehr also auf sein Recht des *usus* bzw. *ususfructus* oder auf den faktischen Gebrauch seiner Rechte. Es handelt sich hier um anders gelagerte Situationen.

Probabiliter braucht auch unter anderen Umständen der durch den Aufschub dem Gläubiger entstehende Schaden nicht ersetzt zu werden. Der hl. Alfons sagt (III, n. 680): *Si vero ex delicto est, nec etiam teneri, si dilatio sit iusta, dicunt ... [aliqui], quia, ut aiunt, tunc circa dilationem creditor esset irrationabiliter invitus. Sed communius et probabilius tenetur, ut docent Lugo (d. 21, n. 17), Lessius .. ; Ratio: quia, licet iusta dilatio posterior non sit causa damni, tamen revera causa fuit illa prima iniusta acceptio.* Die mildere Ansicht wird auch von Génicot-Salsmans n. 556, 3 mit der Begründung: *nec potest censeri creditor rationabiliter invitus*, vertreten; ebenso von Wouters n. 1021, der ohne Einschränkung sagt: der Aufschub der Restitution *ob impotentiam moralem* sei erlaubt *ex eo, quod creditor in casu irrationabiliter* (offenbar weil gegen das Gebot der Liebe) *restitutionem exigeret.* Ähnlich Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 1231. Diese Ansicht ist also probabel.

Es kann aber auch nach der strengeren Ansicht Fälle geben, in denen das Bestehen auf dem *rigor iustitiae* hinsichtlich sofortiger Rückerstattung oder Wiedergutmachung zu Absurditäten führen und darum dem *sensus communis* absolut widersprechen würde.

Lugo sagt d. 21, s. 1, n. 21: *In huiusmodi [ex delicto] debitis negari non potest, quod, in genere loquendo, possit aliquando detrimentum debitoris excusare in perpetuum ab omni restitutione. Pone enim, debitorem ex delicto nunquam posse restituere 10 aureos, quos furatus est, absque dispendio decem millium:*

certe hic nunquam cogendus esset ad restitutionem cum tanto dispendio, nec creditor esset rationabiliter invitus. Als innere Begründung hiefür muß wohl gelten, was Lugo d. 20, s. 8, § 1, n. 185 betont: *Certe iniustitia cum sit virtus et prudenter praecipiat, non potest ad hoc obligare, quia nemo prudens dicet, creditorem tunc esse rationabiliter invitum, nisi ei debitum cum tantis sumptibus restituatur, sed potius eius, non dico avaritiam, sed stoliditatem, ac extremam avaritiae amentiam omnes detestabuntur, et hoc licet debitor non deberet ea de causa in extremam vel gravem necessitatem venire (tunc enim iam ex alio capite excusaretur), sed propter improportionem illorum sumptuum ad restitutionem adeo minorem,* — oder weil das Bestehen auf dem Rechte gegen das Gebot der Selbst- oder Nächstenliebe verstößt.

Der hl. Alfons hält III, 597 hierin Lugos Ansicht für *communissima et probabilior: Ratio, quia iustitia, cum sit virtus et prudenter praecipiat aequalitatem servari, non potest obligare ad restitutionem etiam cum quocunque gravissimo damno debitoris: quod esset contra caritatem: et alias dominus esset irrationabiliter invitus.* Noldin II, n. 514, 2: *Creditor autem tum non potest esse rationabiliter invitus, cum debitor restituendo subiret incommodum notabiliter maius, quam sit incommodum creditoris ex restitutione non percepta.* Wouters lehrt (n. 1015, II) wie der hl. Alfons.

Auf den Einwand, der Eigentümer habe auch in diesen Fällen das *ius petendi rem suam, ergo infero ei iniuriam negando,* antwortet Lugo (n. 26):

Respondeo, in rigore non habere ius creditorem petendi in illis circumstantiis, quia cum ego ex obligatione caritatis ad impediendum eius peccatum retinere possim, non est rationabiliter invitus, licet solutionem differam ... Adverte tamen, si detrimentum, quod creditori sequeretur, sit mere temporale, quod ipse licite potest subire, ut si velit hodie suam pecuniam ad convivium instruendum, non posse te, illo graviter invito, differre solutionem ad impediendum illud damnum, quia non potes cogere ipsum invitum, ne sua bona expendat in iis, in quibus licite potest ea expendere.

So hat auch schon der hl. Thomas 2, 2 q. 62, a. 5 ad 1 gelehrt, freilich ohne den Ausdruck *domino irrationabiliter invito:*

Quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei, cui restitutio facienda est, vel alteri, non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius, cui restituitur: omnia enim, quae possidentur, sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille, qui detinet, rem alienam sibi appropriare, sed vel reservare, ut congruo tempore restituat, vel etiam alii tradere tutius conservandam.

Auf Thomas gestützt lehrt der hl. Alfons III, 679 dasselbe. Nach Génicot-Salsmans n. 461 wird das subjektive Recht nur dann nicht beschränkt, wenn niemand *rationabiliter invitus* gegen seinen Gebrauch ist; *iusta dilatio* [*restitutionis*] *purgat moram: quare ita differens restitutionem non est iniusta causa horum damnorum, nec potest censeri creditor rationabiliter invitus (n. 556),* und die *dilatio est iusta,* wenn sie geschieht wegen *impossibilitas moralis seu proportionate grave damnum, quod ex ea* [*statim facta*] *orietur sive debitori, sive creditori sive tertio; tunc enim creditor rationabiliter invitus esse*

nequit, quominus restitutio differatur (n. 557), doch wohl deswegen, weil er *ex caritate non invitus* sein müßte.

Die Antwort auf unsere vierte Frage: Wann darf man nach ungerechter Schädigung (ohne oder mit Gutentwendung) die Wiedergutmachung *salva iustitia* aufschieben, *irrationabiliter invito domino?* lautet also: 1. Aufschieben mit dem Willen, den durch den Aufschub entstehenden neuen Schaden zu ersetzen, ist dann nicht ungerecht, wenn der Geschädigte *ex caritate* gehalten ist, den Aufschub zu erlauben. 2. Auch ohne den Willen, den aus dem Aufschub entstehenden Schaden zu ersetzen, eine Restitution aufschieben verstößt nicht gegen die Gerechtigkeit, wenn der Geschädigte *lege caritatis* — ganz sicher im Falle der *omnimoda impotentia perpetua restituendi, probabiliter* (praktisch *certo*) im Falle der *moralis impotentia* — auf seinem Recht nicht bestehen darf.

V. Wann darf man nach ungerechter Schädigung (mit oder ohne Gutentwendung) den Schadenersatz *salva iustitia* einem anderen als dem Geschädigten zukommen lassen, *irrationabiliter invito domino?*

Noldin sagt n. 503, 2 für den Fall, *si dominus ignotus est: Si alienae rei possessor est malae fidei, eam erogare debet pauperibus; et pari modo iniustus damnificator, qui ex damnificatione lucrum non percepit, restituere tenetur pauperibus vel causis piis, si dominus, cui damnum intulit, omnino ignotus est,* und gibt als einen Grund dafür an, *quia praesumitur hanc esse voluntatem domini, ut bona ipsius ita erogentur, ut in ipsius saltem utilitatem cedant* (als eine gleichsam in seinem Namen für sein Seelenheil den Armen usw. erwiesene Wohltat). Diese *voluntas praesumpta* braucht aber nicht notwendig eine *licentia praesumpta* im früher erklärten Sinn zu sein *(rogatus concederet),* sondern darf als gleichbedeutend gelten mit: *et, si rogatus non concederet, esset irrationabiliter invitus.*

Für den Fall, daß der Eigentümer nicht ganz unbekannt, aber doch nicht genügend sicher bekannt ist *(dominus incertus),* sagt Noldin n. 504, 2: *Si dominus vel pauci veri domini reperiuntur inter habitatores loci, inter quos discerni non possunt, restitutio ... pauperibus et cuiuscunque quidem loci fieri potest,* offenbar auch *invito domino;* der *dominus* wäre gegen diese Art der Restitution *irrationabiliter invitus.* Und 504, 3: *Si veri domini plures sunt et inter habitatores loci discerni non possunt ..., si ... damnum singulis illatum leve fuit, restitutio facilius fieri potest pauperibus, eiusdem vero loci:* auch gegen diese Art der Restitution wäre der *dominus irrationabiliter invitus.*

Aber selbst wenn der Eigentümer bekannt ist, die Spesen der Übersendung der Sache oder ihres Preises jedoch bedeutend höher wären als die Restitutionssumme, darf diese den Armen gegeben werden nach Noldin n. 510 b: *Creditor enim rationabiliter exigere non potest, ut cum tantis sumptibus sibi restituatur* (Lugo d. 20, n. 186 ff; 21, 1, 21).

Die uns vor allem interessierende Frage ist aber die: Nach welchem Satz muß der *dominus invitus* in den angeführten Fällen als *irrationabiliter invitus* gelten? Hier wird ihm ja nicht nur der *usus*, sondern die Substanz *(in se* oder *in aequivalenti)* entzogen, und zwar für immer, obgleich er nicht *ex iustitia* oder *ex pietate* auf sein Recht zu verzichten gehalten ist. Diese Schwierigkeit scheint der Grund zu sein, warum manche Theologen die Frage lösen *ex sola lege positiva, cuius fundamentum sit ratio boni communis;* das positive Gesetz betreffe zwar direkt bloß die Delikte des Wuchers und des Gewinnes aus einem ungesetzmäßig erworbenen Amt (C. Quum tu 5. De usuris V. 19. — C. Quum. De Judaeis, Sarracenis etc. V. 6), sei aber *universali consuetudine* auf alle Schulden *ex delicto* ausgedehnt worden (Lugo, d. 20, s. 1, n. 3 ff; Noldin n. 503, 2 b und Fußnote). Wenn dem so ist, findet hier der Satz seine Anwendung: Entweder überträgt das Gesetz das Eigentumsrecht oder es verpflichtet die Gläubiger, auf den Gebrauch des ihnen verbleibenden Rechtes zu verzichten; in beiden Fällen sind sie *irrationabiliter inviti*, wenn an ihrer Stelle andere die Restitution erhalten. Ist unsere Frage nicht aus dem positiven Gesetz zu erklären, so muß der von Lugo d. 13, s. 3, n. 49 angegebene Grund herangezogen werden: *Dominus rationabiliter minus est invitus, quando non restituis, quam quando furaris, quia in secundo casu spolias eum re, quam possidet, in primo autem te spolias re, quam iam possides* ... Daraus ergibt sich, daß der *dominus* noch viel weniger *(rationabiliter) invitus* ist, wenn der Schuldner sich der Sache beraubt und sie, da der Geschädigte selber unauffindbar ist, zu dessen geistlichem Nutzen frommen Zwecken widmet: und dieses *(multo) minus invitum esse* läßt es begreiflich erscheinen, daß er auf sein Recht oder auf den Gebrauch seines Rechtes, dem doch nur ganz zweifelhaft entsprochen werden kann, verzichtet, obschon er hiezu nicht *ex iustitia* oder *ex pietate* gehalten ist. Lugo spricht hier von der *voluntas praesumpta creditoris* (d. 20, s. 1, n. 5). Damit kann aber nicht nur eine *licentia praesumpta (rogatus concederet)* gemeint sein, sonst wäre diese Regel einem Ungläubigen oder Geizhals gegenüber unanwendbar; denn der Ungläubige ist immer *irrationabiliter invitus*, wenn man die ihm gehörige Sache oder Leistung zum Nutzen seiner Seele verwenden wollte *(rogatus non concederet)*, und der Geizhals würde unter allen Umständen auf seinem Rechte bestehen *(rogatus non concederet)*. Die Regel, die nach den Autoren auch solchen Menschen gegenüber durchführbar sein muß, muß sich also auf das *domino irrationabiliter invito* gründen. Wäre es anders, so würde der Schöpfer den Ungläubigen und dem Geizhals durch das Naturgesetz in ihren Eigentumsrechten mehr schützen als die Gläubigen, die das natürliche Gebot der Liebe und das Gebot der Gerechtigkeit, soweit dieses praktisch durchführbar ist, zu erfüllen geneigt sind.

Die Antwort auf unsere fünfte Frage: Wann darf man nach ungerechter Schädigung den Schadenersatz *salva iustitia* einem anderen als dem Geschädigten, *irrationabiliter invito*, zukommen lassen? lautet mithin: dann, wenn der Geschädigte unbekannt ist, oder, wenn bekannt, der Restitution an andere *ex caritate* zustimmen müßte.

VI. Wann darf man, ohne die Gerechtigkeit zu verletzen, nach ungerechter Schädigung (ohne oder mit Gutentwendung) die Wiedergutmachung gänzlich unterlassen, *irrationabiliter invito domino?*

Antwort: Wenn die Gründe für den erlaubten Aufschub der Restitution nie hinfällig werden, also wenn der Restitutionspflichtige die Wiedergutmachung nie leisten könnte *sine detrimento vitae propriae aut membri aut notabili iactura diuturna valetudinis:* dann besteht keine *obligatio restituendi bona fortunae, quae inferiora sunt, et tunc creditor esset irrationabiliter invitus, si cum tanto damno cogere vellet ad restitutionem eorum bonorum* (Lugo d. 21, s. 1, n. 1). Grund: wie die äußerste Not *(necessitas extrema* oder *quasi extrema)* die Wegnahme und, wenn nötig, auch den Verbrauch der Sache rechtfertigt, so rechtfertigt dieselbe Not den Aufschub der an sich pflichtmäßigen Restitution so lange, als die Not anhält, also unter Umständen für immer. Daß auch eine schwere Selbstdiffamation für immer einen Entschuldigungsgrund bilden kann, sagt mit allen Moralisten Lugo d. 13, s. 3, n. 52: eine Ehebrecherin braucht den Schaden, den die ehelichen Kinder wegen des unehelichen erleiden, nie gutzumachen, wenn es ihr nur durch das Eingeständnis ihres Ehebruchs möglich wäre; denn es gilt ganz allgemein: *dicimus laesum posse quidem rationabiliter velle, ut damnificator subeat illud damnum ob suum delictum, non tamen posse rationabiliter velle, ut ipsemet sponte sua malum illud adeo grave in se exsequatur, atque ideo filios legitimos non esse rationabiliter invitos, si mater non se ipsam prodat cum tam gravi detrimento suae famae.*

Dasselbe gilt, wenn der Schuldner *(etsi ex delicto)* seiner Pflicht nie nachkommen könnte ohne unverhältnismäßig große Aufwendungen: *certe hic numquam cogendus esset ad restituendum cum tanto dispendio, nec creditor esset rationabiliter invitus,* sagt Lugo (d. 21, s. 1, n. 21); und: *In huiusmodi delictis negari non potest, quod, in genere loquendo, possit aliquando detrimentum debitoris excusare in perpetuum ab omni restitutione.* Grund: der Gläubiger ist bei dieser Sachlage *ex caritate* gehalten, nicht auf seinem Recht zu bestehen; freilich nur *in genere,* denn wenn er selber durch den Aufschub der Restitution in Not geriete, so könnte er *rationabiliter invitus* sein. Ganz allgemein spricht sich Noldin (II [1944] n. 514, 2) also aus: *Excepta condonatione omnes aliae causae excusant* [*a restitutione facienda*] *ex parte debitoris. Harum causarum principium commune est: nemo tenetur praeceptum positivum implere, quamdiu detrimentum*

relative maius subire deberet; ergo debitor excusatur, quamdiu notabiliter maius damnum patiatur, quam sit incommodum creditoris ex restitutione non percepta. Quodsi dominus omissa restitutione aequale incommodum pateretur ac debitor, hic a facienda restitutione non excusatur. Im ersten Falle wäre der Gläubiger *irrationabiliter invitus*, wie es bei Noldin in früheren Auflagen hieß. Noch allgemeiner kann man sagen: der *creditor* ist *irrationabiliter invitus*, wenn er *ex caritate* (also auch gemäß den *regulae caritatis)* dem Schuldner gegenüber nicht auf seinem Rechte bestehen darf.

Wie ist es theoretisch zu erklären, daß in den unter II — VI genannten Fällen der Eingriff in fremde Rechte *irrationabiliter invito domino* kein eigentliches Unrecht ist, oder daß der Beschädigte zum Entzug des Gebrauches seines Eigentums seine Zustimmung zu geben, das heißt zur *non-oppositio sui iuris* verpflichtet ist, obschon dafür nur eine *obligatio caritatis* gefunden zu werden scheint? Kann man mit Lugo (an der oben angeführten Stelle d. 21, s. 2, n. 26) sagen: *Respondeo in rigore non habere ius creditorem petendi in illis circumstantiis, quia cum ego ex obligatione caritatis ad impediendum eius peccatum retinere possim, non est rationabiliter invitus, licet solutionem differam?* Diese Antwort kann kaum befriedigen; denn daraus ergäbe sich, daß, *si in rigore non habet ius creditor petendi rem suam* (auf deren Gebrauch er nicht *titulo stricto iuris* verzichtet hat), er ein eigentliches Unrecht (nicht bloß eine Sünde) beginge, wenn er seine Sache zurückheischte: wer könnte das zugeben? Das Vorgehen des Schuldners muß sich mithin, damit es nicht ein Unrecht ist, auf einen ihm eigenen Rechtstitel stützen, denn ohne Rechtstitel ist jeder Eingriff in fremdes Gut, sei es durch eine positive Handlung, sei es (wie in den hier in Frage stehenden Fällen) durch Unterlassung einer an sich gebotenen Handlung, eine Verletzung der Gerechtigkeit.

Soweit ersichtlich, besteht nun dieser Rechtstitel im natürlichen, allgemeinen, das heißt jedem Menschen angeborenen Recht, in der Betätigung seiner Fähigkeiten frei zu sein, insoweit nicht sittliche Beschränkungen den Gebrauch des Freiheitsrechtes einengen. Eine sittliche (und rechtliche) Beschränkung der eigenen Betätigungsfreiheit hinsichtlich fremden Gutes liegt vor, sobald und solange als der Eigentümer sein *ius proprietatis rationabiliter* geltend macht und fremden Eingriffen entgegensetzt; sobald diese Geltendmachung und Entgegensetzung aufhört, hört auch die Freiheitsbeschränkung für den anderen auf; er ist frei, sich auch am Gute des Nächsten zu betätigen — hier durch Eingriffe in den praktischen Gebrauch fremden Gutes.

Daß die oben dargelegten Fälle derartiger Eingriffe naturrechtlich erlaubt, also auch nicht ungerecht sind, ergibt sich aus der Lehre des kirchlichen Lehramtes, soweit es die Lehren der Theologen deckt oder stillschweigend approbiert.

Damit ist aber noch nicht der letzte und innere Grund für die Lehre, daß man dem Eigentümer unter Umständen den tatsächlichen Gebrauch seiner Güter gegen seinen tatsächlichen Willen entziehen oder durch Schädigung in dessen Rechte eingreifen darf, aufgezeigt. Der innere Grund muß notwendig in der sozialen Seite der Erdengüter liegen. Wie das Recht, *in extrema necessitate* in die Substanz fremder Güter einzugreifen mit dem hl. Thomas (2, 2, q. 66, a. 3—4), Lugo und anderen Theologen aus dem *finis primarius* der Erdengüter, der durch den *finis secundarius* nicht aufgehoben ist, abgeleitet wird, so müssen wir auch hier anerkennen, daß das Privateigentum mit der Auflage behaftet ist, kraft deren der Eigentümer sein Recht den von uns in II—VI besprochenen Eingriffen gegenüber nicht geltend machen darf, nicht zwar so, daß die Geltendmachung in den meisten Fällen ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit wäre, es kommt nur ein solcher gegen die Liebe in Frage; aber dieses Gebot der Liebe ist nicht nur eine rein persönliche Pflicht des Eigentümers, sondern eine dem Privateigentum irgendwie unpersönlich anhaftende Verpflichtung, eine Verpflichtung, die sich im Grundton *Res clamat ad hominem* ausspricht und durch das *Res clamat ad dominum* nicht übertönt werden darf. Der Grundton klingt noch ganz rein und für sich allein bei den *res nullius*, die nach dem *homo occupans* rufen. Bei den *res occupatae clamantes ad dominum* verbindet sich mit dem Grundton *Res clamat ad hominem* der Ruf aus der moralischen Ordnung: *servato moderamine!* Dieses *moderamen* bedeutet: soweit möglich und tunlich soll man selbst da, wo es um den Schutz der von Gott allen Menschen zugedachten Güter geht, nur unter möglichster Schonung der Rechte des Eigentümers in dessen Güter eingreifen, also mit dessen ausdrücklicher, stillschweigender oder präsumierter Erlaubnis, und wo das unmöglich ist, mit dem Restutionswillen, so daß man es an sich wirklich nur auf den faktischen Gebrauch fremden Gutes absieht.

IV. Ergebnis

Die allgemeine Frage: Wann kann man sich ohne Verletzung der strengen Gerechtigkeit Eingriffe in fremdes Gut erlauben *irrationabiliter invito domino?* kann so beantwortet werden:

I. Eingriffe in die Substanz oder die spontanen Früchte (die nach der Trennung auch „Substanz" sind) fremden Gutes (Angriffe auf das *dominium directum* oder *radicale*) verstoßen nicht gegen die strenge Gerechtigkeit: 1. wenn der Eigentümer *ex iustitia* verpflichtet ist, sich dem Eingriff nicht zu widersetzen, also in den Fällen der gerechten geheimen Schadloshaltung, der *extrema (quasi-extrema, communis) necessitas (servatis servandis)*; 2. wenn er *ex pietate* verpflichtet ist,

sich dem Eingriff nicht zu widersetzen, also in den Fällen, wo sich Kinder oder Ehegatten den notwendigen Lebensunterhalt aus den Gütern der Verpflichteten aneignen; 3. wenn der Eingreifende sagen kann: *Utor solum meo iure aequali vel potiore ad meam utilitatem*, z. B. bei gerechter Notwehr; 4. wenn die Handlung des anderen nur *remote vel per accidens* eine Schädigung herbeiführt und nicht einzig aus der Absicht zu schaden gesetzt wird; denn was aus einer Handlung nur *remote vel per accidens* erfolgt, kann an sich nicht vorausgesehen werden, und es wäre, wie alle Moralisten zugeben, unmenschlich, wenn man dafür verantwortlich wäre; kein Mensch kann *rationabiliter* verlangen, daß man auf derart erfolgende Schädigungen Rücksicht nehme.

II. Eingriffe in das ausschließliche Recht des Eigentümers auf den faktischen Gebrauch seiner Güter (sowie Aufschub und Unterlassung der an sich notwendigen Restitution) verstoßen nicht gegen die strenge Gerechtigkeit, wenn der Eigentümer *ex caritate* und gemäß den *regulae caritatis* verpflichtet ist, sein Recht nicht geltend zu machen.

ÜBER TYPEN IM NEUEN TESTAMENT

Von Dr. Johannes Sailer O. Cr., Fronhausen/Lahn

Im Artikel „Biblische Hermeneutik" des Lexikons für Theologie und Kirche II, 337, macht Franz Hilber die Bemerkung: „Ob auch im NT Typen anzunehmen sind, ist zweifelhaft." Die damit geäußerte Meinung verdient es, einer Prüfung unterzogen zu werden.

Daß die absolute Verneinung der Frage nach Typen im NT, wie sie Kihn im Kirchenlexikon von Herder (V, 1857) ausspricht, nicht haltbar ist, beweist J. Freundorfer im LThK (X, 346), wo der Schluß des Artikels „Typus" lautet: „In anagogischem Sinn kann auch das Neue Testament Typen der künftigen Herrlichkeit enthalten." — Mag nun auch das „kann" in diesem Satze selbst anagogische Typen noch als zweifelhaft oder irgendwie unsicher erscheinen lassen, so soll doch der Gegenstand dieser Ausführungen nur die Frage nach solchen Typen sein, deren Antityp in diesem Äon des Reiches Gottes, also in der Kirche auftritt.

Nach Freundorfers Definition in LThK X, 345 f, bedeutet Typus als geschichtstheologischer Terminus „eine Person, Sache, Handlung oder Einrichtung, die durch positive Bestimmung des die Geschichte vorausordnenden Gottes neben ihrer durchaus selbständigen Bedeutung als Tatsache ihrer Zeit noch eine zukünftige Person, Sache, Handlung oder Einrichtung *(ἀντίτυπος)* vorherbildet". M. E. ist zunächst an einen Antitypus zu denken, der wie der Typus in dieser Zeit liegt; erfüllen sich ja auch die Typen des AT in dieser Zeit. Das ist der Grund, warum die Frage so eng begrenzt ist.

Zum Typus: Wenn es nach Kihn im NT keine Typen, „sondern nur Symbole" geben soll und man bisher Typenvorkommen im NT allgemein bezweifelt, scheint man da nicht auch der Meinung zu sein, alles, was im NT über sich hinausweise, seien bloße Symbole? Die weiteren Ausführungen werden das zeigen. Darum gilt es zunächst, Klarheit in den Begriffen zu gewinnen. Klare Auskunft erhalten wir bei Ch. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae (1906) 565 f: *Typi igitur sunt facta historica, quae perfectam existendi rationem haberent, etsi typi non essent.* Er unterscheidet davon *actiones symbolicae, quae unice fiunt ad aliquid significandum,* und führt dazu Ez 4, 1 ff an: ... *iubetur facere varia, quibus significetur obsidio urbis Jerusalem.* Weniger klar ist J. P. Steffes (LThK IX, 926), der im Symbol einen Gegenstand oder eine Handlung sieht, „durch die zufolge einer inneren Analogie oder sonstiger Beziehung ein tieferer, geistiger Sinn veranschaulicht wird". In diesem Sinne könnte auch der Typus als Symbol genommen werden; und in der Tat ist ja der Typus irgendwie

symbolische Darstellung, aber nicht nur Symbol. Demgegenüber läßt auch die Definition Freundorfers an Klarheit nichts zu wünschen übrig: „Vom Symbol und von der Allegorie ist der Typus begrifflich durch den dem Ereignis anhaftenden Charakter eigener geschichtlicher Selbständigkeit und dadurch reinlich geschieden, daß gerade das buchstäblich-historisch (nicht allegorisch) verstandene, frühere Ereignis V o r b i l d des späteren ist."

Zum Antitypus: Im Typus, sagt F r e u n d o r f e r a. a. O. „liegt also eine gewisse, von erster Anlage zur Vollendung weiterschreitende organisch korrespondierende Rekapitulation der Offenbarungsgeschichte zugrunde"; es besteht zwischen Typus und Antitypus das von J. P. Steffes für das Symbol (=Sinnbild) angeführte Verhältnis „einer inneren Analogie oder sonstiger Beziehung". Wo demnach diese Korrespondenz zwischen zwei historischen Fakten (Personen, Sachen, Ereignissen, Einrichtungen ...) besteht, liegt m a t e r i e l l ein Typus mit seinem Antitypus vor. — Und formell? Es ist klar, daß Willkür, wie Freundorfer betont, nicht obwalten darf. Typen dürfen „theologisch nur dort angenommen werden, wo sie von Gott selbst durch Schrift und Lehramt (Tradition) als solche bestimmt sind". Bei weitem nicht alles, was wir auf Grund der Lehre der Kirche als Typus erkennen, wird von der Schrift auch als solcher bezeichnet. Die Erkenntnis der in der Schrift vorhandenen Typen im Laufe der Zeit bei Vätern und Theologen würde eine interessante Arbeit für sich ergeben. Jedenfalls kann soviel mit Sicherheit gesagt werden: Auch die Typen werden kaum mit einemmal oder gar von einem als solche erkannt worden sein. Sie sind vielmehr als solche im Laufe der Zeit betrachtend, betend sozusagen entdeckt worden. Letzten Endes lebt aber die Kirche Gottes nicht allein aus den Vorräten früherer Jahrhunderte, Gottes Heiliger Geist ist ihr versprochen worden für alle Zeit. Und daß die Kirche, wenn irgendwo ein Schritt getan werden muß, der sich als wohlgerechtfertigt erweist, nicht engstirnig auf einer althergebrachten Meinung beharrt, dafür gibt gerade ihre Stellung zur Hl. Schrift im Laufe der Geschichte das beste Zeugnis.

So versuche ich denn, die Frage zu beantworten: Gibt es im NT Typen (in dem oben begrenzten Sinn, nämlich unter Ausschluß der anagogischen)? Für meine positive Antwort, die ich zu geben gedenke, führe ich folgende vier Beispiele an:

1. Mt 3, 11 (Mk 1, 8; Lk 3, 16) Johannestaufe und Johannes.
2. Lk 5, 6 ff (bes. 5, 10) Der wunderbare Fischfang.
3. Mt 8, 5—13 Hauptmann von Kapharnaum.
4. Mk 6, 13 Ölsalbung bei der Jüngersendung.

1. Die Johannestaufe und Johannes der Täufer (Mt 3, 11 und Par.)

Welche Rolle spielt die Johannestaufe in Rücksicht auf das christliche Taufsakrament? Thomas von Aquin nennt sie *quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi* (S. theol. III. q. 38 a. 1 ad 1). Dies anerkennen, heißt aber noch nicht, darin einen Typus für die Taufe sehen, die Christus eingesetzt hat; es könnte damit auch gemeint sein, sie disponiere die von Johannes Getauften zum Empfange des Sakramentes. Aber eines ist klar: Sie ist ein Ritus von „eigener geschichtlicher Selbständigkeit", umso sicherer, als sie nicht Sakrament ist. Diese eigene Sinnhaftigkeit ist eine Wesenseigenschaft des Typus, vorausgesetzt, daß ihm ein anderes historisches Faktum entspricht. Und das ist der Fall: Das Typierte ist die sakramentale Taufe, die Christus befohlen und eingesetzt hat, ob nun die Worte des Johannes vom Taufen in Feuer und Hl. Geist ein Taufen im Sinne der Wassertaufe bedeuten oder eine weitere, übertragene Bedeutung hatten; das Faktum, daß die Taufe gespendet wird, ist da. Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß Johannes mit seinen Worten noch mehr ausdrücken wollte als das bloße Bevorstehen einer anderen Taufe, nämlich ein allgemeines Überragen dessen, der nach ihm kommen sollte, gegenüber seiner eigenen Person und Tätigkeit. Th. Zahn, Das Ev. d. Lukas 196, schreibt zu 3, 16: „Wenn Johannes die Berufstätigkeit des Messias als ein *βαπτίζειν* bezeichnet, so bedient er sich hier nicht eigentlich eines bildlichen Ausdrucks für die Handlung seines Nachfolgers auf Grund einer äußeren Ähnlichkeit oder Gleichheit derselben mit seiner eigenen Tätigkeit, wohl aber eines uneigentlichen Ausdrucks zu dem Zwecke einer gegensätzlichen Parallelisierung der Tätigkeit ihrer beider ..." Ähnliches kommt auch in den Worten von Lagrange zum Ausdruck (Ev. selon S. Luc, S. 112): „L'opposition avec l'eau est perfaitement claire ... Le baptême dont parle Jean ne peut être comparé à cette suprême purification, mais les deux actions sont du même ordre ce qui ne serait pas si Jean se bornait à annoncer l'exécuteur du châtiment. Le baptême dans l'Esprit-Saint ... n'exclut pas en réalité l'usage de l'eau ... mais l'exécution n'était pas de la perspective de Jean qui a seulement marqué l'opposition entre son temps et celui du plus fort, ou le temps du salut, c'est-à-dire d'une action divine plus pénétrante." — Die Johannestaufe hat als selbständiges historisches Faktum eine höhere Entsprechung in einem höheren solchen, dem Sakrament der Taufe, ist daher als Typus für das Sakrament der Taufe anzusehen.

Von hier aus könnte man aber nun noch einen Schritt weiter gehen. Gewiß: ... *notandum personas et res VT esse typos futurorum secundum determinatam rationem; unde sub aliis respectibus non sunt typi,*

neque ratio typica pro arbitrio extendenda est ad minutiora quaeque, sed sistendum in ea ratione, secundum quam res vel personae sunt typi. (P e s c h, a. a. O.) Aber man kann für einen weiteren Schritt zu einem neuen Typus von einer anderen Stelle ausgehen, so daß die Typizität der Johannestaufe selbst unberührt bleibt. Es ist die Stelle Mt 11, 7—11. Man könnte allerdings unbeschadet des typischen Charakters der Johannestaufe selbst — allerdings unter anderem Gesichtspunkt — auch von dort auf Johannes den Täufer übergreifen, indem man seine ganze Tätigkeit ins Auge faßt. Dafür gibt uns Christus selbst bei Mt 21, 23—27 eine Handhabe, wenn er die Pharisäer auf die Frage nach dem Vollmachtsausweis vor die Frage stellt nach Ihrer Meinung von Johannes. „Erkennen die Hierarchen den Täufer als Gottgesandten an (die Taufe des Johannes = seine ganze Tätigkeit), dann müssen sie bekennen, daß sie ‚der Stimme des Rufenden', der Buße gepredigt und auf Jesus hingewiesen, hätten folgen sollen ... usw." (P. D a u s c h, Die drei älteren Evv., S. 283). „... an seiner Person müssen sich die Geister scheiden" (ebd.). Diese Größe des Täufers, an der sich die Geister scheiden müssen, regt in diesem Zusammenhang zum Nachdenken an: Ist nicht auch Christus „gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel" (Lk 2, 34)? Die Größe Johannes des Täufers hebt Christus selbst hervor: Mt 11, 7—11 (vgl. Lk 7, 24—35). Er ist „mehr als ein Prophet" (v. 9), er ist der Bote aus Malachias 3, 1. Aber ist nicht auch jeder andere Prophet Bote, Wegbereiter Gottes zu den Menschen? Wodurch steht dann Johannes noch über den Propheten und allen „Weibgeborenen"? „Johannes ist nämlich der Vorbote ..., dessen Sendung Gott Mal 3, 1 verheißen hat. Johannes ist also selbst ein Gegenstand der auf die schließliche Offenbarung Gottes zielenden Weissagung und somit in seiner Wirksamkeit ein wesentliches Werkzeug zur Herbeiführung der endlichen Gottesherrschaft." (Z a h n, a. a. O. 314.) Seine innige, nicht durch Jahrhunderte getrennte, sondern unmittelbare Beziehung zu Christus, ja seine Ähnlichkeit mit ihm, daß er wie der Messias selbst Gegenstand eines Prophetenspruches ist, macht ihn zum Größten des AT und damit zum Vorbild (= *figura*-Typus) für den Größten im NT und für alle Zeiten. Somit ist nicht nur die Taufe des Johannes Typus, sondern auch Johannes selbst.

2. Der wunderbare Fischfang (Lk 5, 6 ff)

Der wunderbare Fischfang „diente nicht wie andere, anscheinend vergleichbare Erlebnisse der Jünger in ihrem Verkehr mit Jesus auch nur nebenher dem Zweck, einer leiblichen Not oder Verlegenheit abzuhelfen, sondern ist lediglich ein weissagendes Symbol". So faßt Th. Z a h n a. a. O. 252 f das Wunder auf. „Ein weissagendes Symbol";

könnte dieser Ausdruck nicht — vielleicht sogar mit besserem Recht — mit „Typus" wiedergegeben werden? Auch Dausch spricht (S. 457 f) in diesem Zusammenhang vom wunderbaren Fischfang Petri und der „tiefsymbolischen Deutung seines reichen Fischzugs". Wenn nun Zahn im Recht ist — auch Dausch sieht (S. 459) den Zweck des Wunders darin, „das tiefsymbolische Wort Jesu: Du sollst von nun an Menschenfischer sein, grundzulegen" — wenn das Ereignis „lediglich ein weissagendes Symbol" ist, dann gälte, was oben aus Pesch über die Symbolhandlungen angeführt ist: *quae fiunt unice ad aliquid significandum.* Aber das ist erst die Frage: Hätte etwa der reiche Fischfang nicht auch *perfectam, existendi rationem, etsi typus non esset?* M. E. teilt das Wunder zunächst den allgemeinen Sinn eines jeden Wunders: den Glauben der Jünger zu begründen und zu vertiefen. Daß Christus von Anfang an das Symbol gewollt hat, ändert nichts an der selbständigen Sinnhaftigkeit des Ereignisses, das zunächst als Wunderbares, dann aber auch als mit einem weiteren, besonderen Sinn Erfülltes sich offenbart. Dieser zweite Sinn nun, wird von den Exegeten nicht erdichtet oder hineingedacht, sondern von Christus selbst dem erfolgten wunderbaren Ereignis zugeteilt, wie v. 10 b berichtet. Gott überträgt also dem Faktum eine Aufgabe, nämlich Bild zu sein für die künftige Tatsache der unter Petrus und seiner obersten Leitung sich vollziehenden Missionstätigkeit seiner Kirche. Überdies braucht man die Ausdrücke Symbol, tiefsymbolisch u. dgl. nicht zu pressen; die Definition von J. P. Steffes verträgt es, wie oben angedeutet wurde, daß man darunter sehr wohl auch den Typus mitverstehe. Es besteht also kein Bedenken, den wunderbaren Fischfang von Lk 5, 6 ff als einen Typus anzusprechen, der in der späteren Missionstätigkeit der Apostel und ihrer Nachfolger — als Antityp — seine Erfüllung findet.

3. Der Hauptmann von Kapharnaum (Mt 8, 5—13)

Die Mission — und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Heidenmission — scheint ihren vorbildlichen Typus zu haben im Hauptmann von Kapharnaum, Mt 8, 5—13. „Da nun der Hauptmann, der gleichsam der Vertreter der Heidenwelt war, durch seine Glaubensfestigkeit das Volk der Auserwählung beschämte, so nimmt der Heiland davon Anlaß, in prophetischen Worten die Aufnahme der Heiden ins Messiasreich und die Ausschließung der Juden anzukündigen." (F. X. Pölzl - Th. Innitzer, Komm. z. Ev. d. hl. Matthäus[4], S. 161.) Nach Dausch (a. a. O.) ist der gläubige Heide im Judenland dem Herrn „das Morgenrot der neuen Zeit: Auf den Spuren des einen werden viele aus Ost und West herbeiströmen und mit den Erzvätern Israels im Königreich des Himmels zu Tische sitzen". Die Frage, ob

die Erzählung Mt 8, 5—10 und die vv. 11, 12 ursprünglich zusammengehören, scheint auf den ersten Blick sehr dringlich einer Lösung zu bedürfen, ist aber für die Typizität des heidnischen Hauptmanns bei Mt 8 im Grunde genommen gar nicht von entscheidender Bedeutung. „Wenn wir den Spruch (Mt 8, 11 f) von unserer Erzählung ablösen, so bildet er eben ein selbständiges Argument für sich, da der ganze Bericht über den Hauptmann auch ohne den Schlußsatz schon eine Art Weissagung für die Zukunft enthält" (M. Meinertz, Jesus u. d. Heidenmission S. 93). Aber auch dann, wenn vv. 11. 12 fehlen, wird die Möglichkeit, in der Hauptmannperikope einen Typus zu sehen, nicht gefährdet. Denn wenn auch die Perikope ursprünglich ohne vv. 11 f bei Mt gestanden haben sollte und, für sich betrachtet, nur eine Art Weissagung für die Zukunft enthielte, wäre sie eben dadurch in den Rang eines Typus erhoben, daß Matthäus als inspirierter Autor die vv. 11. 12 anschloß. So wird gerade das, was auf den ersten Blick dem typischen Charakter entgegen zu sein schien, nämlich eine eventuelle nachträgliche Zusammenfügung der Verse 11. 12 zu Mt 8, 5—10, erst recht zum Beweise dafür, daß wir im Hauptmann von Karpharnaum einen Typus der Heidenwelt, die zum Reiche Gottes findet, zu erblicken haben. Somit wird nicht nur in den „prophetischen Worten die Aufnahme der Heiden" angekündigt, sondern kommt ihre Berufung und tatsächliche Aufnahme durch die Missionen der Kirche in der Begegnung Jesu mit dem Hauptmann typisch zum Ausdruck. Was wir bei Innitzer zu Mt 15, 21—28 (a. a. O. S. 278) betreffs der Kanaaniterin lesen, kann in gleicher Weise auch für unsere Stelle geltend gemacht werden: „Die von ihm (Jesus) schon prophetisch verkündete Allgemeinheit seines Werkes (8, 11) hatte zur unbedingten Voraussetzung die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden (Eph 2, 14). Sollten nun die Jünger als geborene Juden in Verkündigung der Heilsbotschaft über die Grenzen des Judentums desto leichter hinauszugehen vermögen, so war es im höchsten Grade angezeigt, daß sie nicht bloß auf das Wort, sondern auch auf das Beispiel des Meisters sich berufen konnten."

4. Die Ölsalbung bei der Jüngeraussendung (Mk 6, 13)

Mk 6, 6 b—13 (= Mt 9, 25—10, 14; Lk 9, 1—6) berichtet über die Aussendung der Jünger, wobei ihnen der Herr „Vollmacht über die unreinen Geister" mit auf den Weg gab. „Nach Mk allein predigten sie Buße und unterstützten ihre Heiltätigkeit durch Ölsalbung. Da das Öl im ganzen Altertum als Heilmittel diente, auch von einer Heilung der Seele durch die Ölsalbung nicht die Rede ist, so kann hier nicht die Letzte Ölung eingesetzt oder gespendet worden sein" (Dausch

a. a. O. 388, z. St.). Es ist unnötig, die Gründe für die Nichtsakramentalität dieser Mk 6, 13 berichteten Ölsalbung anzuführen. Aber irgendwelche Beziehung zwischen beiden, dieser Salbung und dem Sakrament der Letzten Ölung, liegt nahe. Hören wir vorerst, was einzelne Exegeten zu dieser Stelle sagen:

Innitzer (Komm. z. Ev. d. hl. Markus[3], S. 146): „Mit Recht wird angenommen, daß die Apostel den Ritus der Krankensalbung im Auftrage des Herrn vornahmen. Diesem lag eine tiefe symbolische Bedeutung zugrunde. ... Die Krankensalbung bei Mk wird als eine Ankündigung oder, wie das Konzil von Trient lehrt, als eine *insinuatio* des Sakramentes der Letzten Ölung gefaßt; sie ist nach Bellarmin dessen *adumbratio et figura*."

Lagrange (Ev. selon S. Marc 155) zitiert Loisy: „Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême onction qui est plus ou moins directement dérivé" und dann Knabenbauer (CSS, Ev. sec. Marcum, S. 165): *Unde facile patet ... unctionem hanc esse figuram et typum sacramenti extremae unctionis.* Also: tiefe symbolische Bedeutung, Ankündigung, *insinuatio. adumbratio et figura*, Analogie, *figura et typus;* dazu käme noch Josef Schmidt (Ev. nach Markus, S. 79): „Grundlage", ein Ausdruck, der sehr viel, aber auch nichts sagt, wie man will. Die angeführten Worte für die Krankensalbung nähern sich vom allgemeinen „tiefe symbolische Bedeutung" über das sozusagen noch schüchterne *insinuatio* immer mehr demjenigen Knabenbauers: *figura et typus,* einem Pleonasmus, der uns im vorhinein in der Meinung bestärken muß, daß in Mk 6, 13 mehr als eine allgemeine Symbolik vorliege. Entspricht das dem Begriffe des Typus? Ein tatsächlich geübter Ritus, also ein historisches Ereignis, das — gemäß der Tradition, wie gezeigt — zu einem andern, höheren Ritus, dem Sakrament der Letzten Ölung in Beziehung steht und auf sie hinweist.

REZENSIONEN

WILHELM MICHAELIS, *Einleitung in das Neue Testament.* Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments. 8° (XI und 410 S.) Bern 1946, B(uchhandlung der) E(vangelischen) G(esellschaft).

Der Untertitel enthüllt den Gesamtaufriß dieser literarischen Einleitung in das NT: zuerst kommt die spezielle Einleitung, dann folgen die Kanon- und Textgeschichte, eine durchaus mögliche und oft gewählte Anordnung. M. behandelt den Stoff mit großer Gründlichkeit. Angenehme Abwechslung im Druck hebt das Wichtigere hervor und macht das Buch für Studierende sehr geeignet. Aber auch der Fachmann hat reichen Gewinn, zumal da in den Diskussionen strittiger Fragen, z. B. über die Zugehörigkeit von Röm 16 zum Römerbrief (S. 158—160) oder über die Echtheit der Pastoralbriefe (S. 247—262), das Für und Wider klar, ausführlich und mit Berücksichtigung der neuesten Forschung vorgelegt wird.

Aber nicht nur nach seiner Methode beurteilt, auch inhaltlich ist das Buch sehr sympathisch. M. hat den Geist Zahns, Schlatters und Feines geerbt. Es berührt wohltuend, daß auch unter den Protestanten wieder einmal jemand auf die sonst so arg vernachlässigte Selbtverständlichkeit gerät, die Zeugnisse des ältesten Christentums über Entstehung und Natur der heiligen Bücher zu vernehmen, so wie das analog bei allen Literaturwerken des Altertums geschieht. Ebenso wohltuend berührt es, wenn M. das rationalistische *argumentum ex eventu*, d. h. *destructae urbis* verwirft; wenn er nach Prüfung aller Belange findet, daß Papias eigentlich nur von e i n e m Johannes, nicht von zweien spricht; wenn er die Bezeugung des Frühtodes des hl. Johannes als „auf schwachen Füßen" stehend beurteilt und verwirft; wenn er im Verfasser des vierten Evangeliums den Zebedäiden und Augenzeugen sieht. Ausführlich spricht M. über den Geschichtswert der Apg und sucht den Ausgleich zwischen Apg und Gal, indem er beiden Teilen ihr Recht wahrt. Die Bezeugung der Echtheit des Epheserbriefes „ist als recht gut zu bezeichnen" (S. 197). Entgegen der herrschenden Meinung betrachtet er es als unmöglich, daß die in Apg 28 erzählte Gefangenschaft des Apostels mit seiner Hinrichtung geendet habe. Das sind einige aus den Stellungen, die der Verf. im Widerstreit der Meinungen bezieht. Und um nochmals etwas Formales zu erwähnen: Überall verrät er eine außergewöhnliche Umsicht in der Verwendung der Statistiken, und bringt beachtenswerte kritische Bemerkungen zu Rollers sonst gewiß sehr verdienstvollem Buch über „das Formular der Paulinischen Briefe" (S. 251—2).

Daß man im einzelnen mancherlei anders haben möchte, ist selbstverständlich. Zu Mk: Der Verf. glaubt nicht, daß noch irgendwie der Wortlaut des Petrus aus der Fassung des Mk hervorleuchte. Vielleicht hat aber C. H. T u r n e r doch recht, wenn er sagt, manche 3. Pers. pl. nehme sich aus wie ein Ersatz für die 1. Pers. pluralis, also für die Erzählungsform des Petrus (Marcan Usage, V.: JThSt 26 [1925] 226). Auch hätte die unerfindbare, weil der Zeit-

tendenz zuwiderlaufende (vgl. Euseb., H. e. 2, 15, 1 f) Nachricht des Clemens v. Alex. (bei Euseb., H. e. 6, 14, 5—7) über die Entstehung des Mk-Ev behandelt zu werden verdient; vgl. ZkTh 54 (1930) 127—31. — Trotz M.s Verneinung wird man doch dem Schluß der Apg, d. h. dem Fehlen entweder der Nachricht vom Tode des Apostels durch Henkershand, oder seiner Freilassung als Resultat seiner Berufung an den Cäsar jene vielvertretene Bedeutung beimessen dürfen, daß damit der Zeitpunkt angedeutet ist, zu dem die Apg abgeschlossen wurde.

Fügen wir im Folgenden auch einige Lösungsversuche literarischer Probleme der Briefe ein, in welchen der Verf. von herrschenden Meinungen abweicht. Röm 16, 3—24 und 25—27 sind zwei verschiedene Brieffragmente, das erstere nach Ephesus gerichtet, das zweite unbekannter Bestimmung (S. 156—160). Für Gal zieht M. die südgalatische Theorie vor. Den Eph betrachtet er als ein von Ephesus aus geschriebenes Rundschreiben, das ursprünglich keinen Adressatennamen trug. Eph, Phil und Kol läßt er in der Gefangenschaft zu Ephesus abgefaßt sein, und so auch Phm. Hbr ist leider etwas kurz behandelt. Daß er nicht an Judenchristen gerichtet sei, klingt nun doch wenig überzeugend: das *argumentum e silentio* spielt hier m. E. eine ungebührlich große Rolle (S. 273). Auch wird der Tradition nicht Rechnung getragen, daß Hbr ein Paulusbrief sei. Er ist es nicht im modernen Sinn der Autorschaft, wird es aber im antiken sein, indem Paulus als der Auftraggebende die Verantwortung dafür trug. Freilich muß dann die zeitliche Ansetzung anders sein als M. sie vorschlägt. Jak gilt ihm als an Judenchristen in Syrien, Cilicien, Cypern, Phönizien gerichtet, ehe es dort Heidenchristen gab. 1 Pt ist echt, 2 Pt unecht, Jud zweifelhafter Herkunft. Die Behandlung von 2 Pt ist auffallend kurz und läßt in etwa die Fairneß vermissen, die sonst ein Charakteristikum dieser „Einleitung" ist.

Treffend ist vieles über die Apk bemerkt. Jüdische Apokalypsen sind keine primäre Quelle für Apk gewesen; die Assimilation der atl. Ausdrucksweise beruht darauf, daß das AT dem Apostel Johannes, dem Verf. der Apk, eine Quelle göttlicher Wahrheit war. Hier könnte man den Gedanken ergänzen: Wegen der drohenden Gefahren habe sich Jo, um Licht und Trost zu erlangen, intensiv mit dem AT beschäftigt, wodurch sein Geist so mit der Ausdrucksweise des AT erfüllt wurde, daß sie ihm spontan zum Gewand wurde, in welches er die Inhalte der Visionen kleidete. „Es war ihm ein Teil seiner eigenen Gedankenwelt geworden", aus der er die Form der Apk schuf. „Denn sie ist auf jeden Fall sein Anteil, auch wenn er auf Grund wirklicher Visionen schrieb" (S. 312). M. bekennt sich zur „Erlebnisechtheit" der Visionen (ebd.). Die Apk ist eschatologisch in dem Sinn, daß „die Endzukunft Vollendung des Geschehens ist, das mit der Erscheinung Jesu Christi bereits begonnen hat" (S. 313). Ungenügend ist die innere Einheit des Werkes behandelt. Es genügt nicht, daß es sich nicht als ein Mosaik fremder Quellenschriften verstehen läßt. Gewiß ist alles Material der Apk von einem und demselben Autor, aber die Anordnung ist alles eher denn die eines in sich geschlossenen Aufbaus. Genauere Behandlung wird einen geneigt machen, mit Charles einen Amanuensis am Werk zu sehen, der dem Apostel und Seher Johannes die Verantwortung für manche sonst unbegreifliche Anordnung abnimmt.

Die Abfassungszeit der einzelnen Bücher wäre nach M. folgende: Mt 70—80 (Palästina), Mk 64—70, Lk 65—70, Jo 95—100; Apg um 70; Röm 56 (Passahzeit, Philippi), 1 Kor Ostern 55, 2 Kor Herbst 55, Gal 50 (S. 192); Eph, Phil, Col, Phm 54—55; 1 und 2 Thess dritte Missionsreise (Ephesus); 1 Tim Herbst 61, Tit Herbst 62, 2 Tim Herbst 63 (Paulus gest. 64); Hbr bald nach 80; Jak bald nach 45, 1 Pt vor 64, 2 Pt Anfang des 2. Jh., Jud kaum vor 100; 1. 2. 3. Jo Ende des 1. Jh., Apk „schätzungsweise in die Zeit um 80". Um zum letzten Datum Stellung zu nehmen: Wie soll man es sich vorstellen, daß der noch um 80 von atl. Reminiszenzen übervolle Mann nach 15—20 Jahren ein Werk schrieb, das eine solcher Reminiszenzen bare Sprache aufweist? Abgesehen von der ohnehin etwas stiefmütterlichen Behandlung von 2 Pt und Jud (zumal angesichts der so wohl abgewogenen Urteile über die früheste Kanongeschichte; vgl. bes. S. 339 ff), ist eine Tendenz zur Frühdatierung der Briefe unverkennbar, und mit der Ansetzung der Gefangenschaftsbriefe in eine Ephesinische Gefangenschaft wird M. im Lauf der Zeit wohl recht behalten.

Der schwache Punkt sind die Evangelien, und darunter ist das Schmerzenskind recht eigentlich das Mt-Ev. Zunächst ist die Frage nach der Ursprache nur unvollständig erfaßt: Wir haben die alten Nachrichten von der semitischen Urform, und die griechische Form unseres Textes. Diese müßte also eine Übersetzung sein, zeigt aber keine Übersetzungsfarbe; also ist die alte Überlieferung ein Irrtum, Mt ist griechisch abgefaßt. — Der Mangel liegt darin, daß eine Übersetzung alle möglichen Grade wörtlicher Treue, oder aber der Bearbeitung haben kann. Man vergleiche etwa die alte lateinische Übersetzung des Werkes Adv. haer. des hl. Irenäus mit der paraphrasenhaften Übersetzung des Buches Esther oder der Targume. Was will man also aus dem guten Griechisch des Mt und aus der Tatsache schließen, daß in unserm Mt die atl. Zitate mit der LXX übereinstimmen (ganz zu schweigen von der erwiesenermaßen irrigen Voraussetzung, daß der TM auch damals schon die Standardform des hebr. Textes gewesen sei)? So vermag trotzdem die an sich sehr wahrscheinliche alte Nachricht von der semitischen Urform des Mt voll zurecht zu bestehen; jedenfalls darf das Gegenteil nicht zum Ausgangspunkt weittragender Schlüsse genommen werden.

Ganz übel ist M.s Argwohn (S. 28, unter der Mitte), Papias habe den alten Johannes nicht verstanden. Zum Glück ist dies der einzige derartige Spruch in dieser sonst so klug abgefaßten „Einleitung". Er macht sich auch an dieser Stelle nicht gut, stammt er doch aus dem Arsenal der „Kritik", nach der sich bei genauerem Zusehen sämtliche christliche Autoren der ältesten Zeit bis hinauf zu Irenäus als merkwürdig begrenzte Menschen ausweisen, so wie hier Papias.

Unbegreiflich ist M.s zeitliche Ansetzung des Mt-Ev: 70—80. Man sucht umsonst nach Leuten, für die es damals geschrieben sein könnte: nicht für Judenchristen außerhalb Palästinas, denn solche Gemeinden hat es damals nicht mehr gegeben, vgl. S. 273; nicht in Palästina, denn mit dem Sturm der Jahre 66—70 verschwanden sie auch dort. Vernünftigerweise wird man also auf eine Zeit zurückgehen müssen, da es in Palästina noch Christengemeinden gab, also vor 66—70.

Ferner schreibt M.: „Mt hat sicher nach der Zeit geschrieben, in der Paulus seine großen Kämpfe um das ungehinderte Recht der gesetzesfreien Heidenmission führen mußte. Von einem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum ist bei Mt nichts (man wird sagen müssen: nichts mehr) zu spüren" (S. 36). Die Alternative ist aber, daß n o c h nichts davon in Mt zu spüren ist, Mt also vor ca. 46—48 geschrieben hat. Dem stellt M. freilich das synoptische Verhältnis entgegen, in welchem Mt seinen Platz nach Mk, also nach 64—70, einnimmt. Doch ist die Antwort hierauf in M.s Einleitung selbst nahegelegt. M. zieht die Lösung des synopt. Problems auf dem Wege der Zweiquellentheorie vor, die auf Mt angewendet (S. 30. 79: Mt und Lk beruhen „nachweislich" auf Quellenschriften) dessen Spätabfassung verlangt. Das wäre unumstößlich, wenn die Zweiquellentheorie gar so fest stünde. Leider bleibt uns M. den Beweis gerade hiefür schuldig, auch wo er ex professo das synoptische Problem darstellt. Sein Urteil über die bisher vorgebrachten Lösungsversuche, einschließlich der Zweiquellentheorie, lautet nicht eben ermutigend: „Alle diese Schwierigkeiten zusammen sind der Grund dafür, daß es bisher zu keiner Lösung des syn. Problems gekommen ist, die allgemeine Anerkennung gefunden hätte, sondern nur zu einer Reihe von Lösungsversuchen, die ihre Vorzüge und ihre Schwächen haben, auf der einen Seite befriedigende Antworten geben, auf der anderen Seite offene Fragen übriglassen" (S. 82). Bei solcher Sachlage scheint es methodisch bedenklich, gegen die Stimme der ältesten Tradition, nur auf Grund unsicher gedeuteter innerer Kriterien, das erste Ev. so spät anzusetzen und dem Apostel Matthäus abzusprechen. Das faszinierende Argument, seine Form sei nun einmal sekundär gegenüber der Mk-Form, wird dadurch illusorisch, daß, während durch Markus ein Augenzeuge eine Erzählung gibt, im Mt-Ev zwar auch ein Augenzeuge spricht, aber nicht so sehr zum Zweck der Berichterstattung, als vielmehr zu einem apologetisch-dogmatischen Zweck, und wenigstens indirekt an rabbinisch geschulte Leser sich wendend, daher auch das historische Material in rabbinischer Weise auf das Wesentliche verkürzend — also sekundär in der Form, und doch so, daß er zeitlich dem Mk-Ev vorausgehen kann. Da die literarische Form, von M. übrigens nicht genügend gewürdigt (vgl. S. 34—35), den Ver-

fasser des ersten Evangeliums als rabbinisch geschult erweist, was auch der Inhalt bekräftigt, so wird der Einfluß des hl. Matthäus im Kreise der Zwölf, und gerade auch auf den weniger geschulten Petrus hinsichtlich der Wahl und Gruppierung des Verkündigungsstoffes groß genug gewesen sein, daß des Petrus, und mit ihm des Markus Abhängigkeit von Matthäus, nicht von seinem Evangelium, begreifbar wird. Man darf nur nicht übersehen, daß die Stoffwahl, Gruppierung und Formung z. T. schon vor dem Pfingstfest eingesetzt haben muß. Daher denn auch die Behauptung M.s kaum zu halten ist: Markus habe „die mündliche Überlieferung in kleine Einheiten aufgeteilt vor sich" gehabt (S. 80).

Dieser Bemerkungen ungeachtet, legt man das Buch mit dem Gefühl des Dankes gegen dessen Verfasser aus der Hand, und zwar mit dem ganz spontanen Vorsatz, es fleißig zurate zu ziehen.

Paul Gaechter S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

AMADEO SILVA-TAROUCA, *Thomas heute.* Zehn Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnungsmetaphysik nach Thomas von Aquin. 8° (202 S.) Wien 1947, Herder. — Der Titel des Werkes will nicht besagen, was Thomas der heutigen Welt ist, sondern was er ihr sein sollte und sein könnte. S.-T. zeigt die Lichtfülle der thomasischen Philosophie an dem zentralen Begriff der Ordnung auf, ein Thema, wie es ähnlich in den letzten Jahren H. Meyer (Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Bonn 1938) und J. Wébert (Saint Thomas d'Aquin, le génie de l'ordre, Paris 1934) behandelt haben. Auf diesen Vorgängern aufbauend hat S.-T. den Ordogedanken bei Thomas sachlich und originell herausgearbeitet und dabei immer wieder auf die große Überlegenheit dieser Philosophie den modernen Systemen gegenüber hingewiesen. Übrigens wird auch die neuere Philosophie mit ihren auf diesem Gebiet allerdings nicht allzu großen Errungenschaften herangezogen und eingebaut, so etwa die Anthropologie im 9. Vortrag: der Mensch in der Mitte der Weltordnung. Wenn auch Gott nicht zur Ordnung der Welt gehört, so sinkt doch diese ganze Ordnung in ein Chaos zusammen, wenn man die Existenz des persönlichen, überweltlichen Gottes leugnet oder auch nur außer acht läßt; dieser Gedanke kehrt immer wieder. Besonders eindrucksvoll zeigt der letzte Vortrag, wie der Kosmos durchpulst ist vom Geiste der Liebe Gottes zur Schöpfung im ganzen und zum Menschen im besonderen und wie darum auch der Mensch ein Anwalt des Ordo durch die Liebe sein soll. Auch dieses Buch selbst ist in dieser Gesinnung und zu diesem Zweck geschrieben und darum so anregend. Ob S.-T. seinen Helden nicht manchmal allzu sehr erhoben hat, bleibe dahingestellt. In dem Buche wird absichtlich jede Polemik vermieden, um das Programmatische um so mehr hervortreten zu lassen; darum ziemt es auch uns nicht, zu einzelnen Aufstellungen kritisch Stellung zu nehmen. Und die Ordnungslehre des Heiligen selbst gehört ohne Zweifel zum Bleibenden im System des Aquinaten. Es ist übrigens bezeichnend, daß gerade Laien mit solchem Nachdruck auf den Ordnungsgedanken bei Thomas hinweisen, während Philosophen im Priestergewande im selbstverständlichen Besitz dieser Ordnungsphilosophie des öfteren an mehr peripheren Fragen in kritischer Auseinandersetzung kleben bleiben. Möge dieser so mächtig erhobene Ruf zur Ordnung und damit zum Frieden nicht fruchtlos verklingen! *J. Santeler S. J.*

NICOLAI HARTMANN, 1. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* 3. Aufl. gr. 8° (XV u. 551 S.); 2. *Zur Grundlegung der Ontologie.* 2. Aufl. gr. 8° (XVI u. 322 S.) Berlin 1941, de Gruyter. — Es gilt hiemit, zwei Werke des Berliner Philosophen anzuzeigen, die in philosophischen Kreisen in ihren Vorzügen und in ihren Schwächen längst bekannt sind. Beide Werke sind unverändert neu aufgelegt worden.

Dafür weist Hartmann selbst im Vorwort zur Auflage der Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis (S. V) auf Ergänzungen hin, die in den unterdessen neu erschienenen Bänden der Ontologie, nämlich „Möglichkeit und Wirklichkeit" (Ontologie, Bd. 2, 1938) und „Der Aufbau der realen Welt, Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre" (Ontologie, Bd. 3, 1940) gemacht wurden. Leider war es uns durch die Ungunst der Zeit bis jetzt nicht möglich, in den Besitz dieser beiden Bände zu gelangen. Darum müssen wir einstweilen darauf verzichten, zu der fortgeschrittenen Denkarbeit Hartmanns Stellung zu nehmen. S.

J. RÜTTIMANN, *Illuminative oder abstraktive Seins-Intuition?* Untersuchung zu Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem. gr. 8° (XV u. 123 S.) Luzern 1945, Räber. — Diese Arbeit, aus einer Doktordissertation entstanden, hat den Mut, sich mit einem heutigen Philosophen, der keine leichte Sprache spricht, kritisch auseinanderzusetzen. R. sucht zu zeigen, daß Siewerth die in der Schrift „Der Thomismus als Identitätssystem" entwickelte Hauptansicht zu Unrecht dem hl. Thomas zuschreibe. Von einer Identifizierung der Exemplaridee mit der konstitutiven Form der geschaffenen Dinge könne bei Thomas doch keine Rede sein. Leider stehen uns die Schriften Siewerths nicht zur Verfügung; aber soviel läßt sich in jedem Falle sagen: trifft R. in seiner Auslegung die wirkliche Meinung Siewerths, dann ist er ganz berechtigt, eine Trennungslinie zwischen Thomas und Siewerth zu ziehen. Eine andere Frage ist es, ob man den hl. Thomas in allem und jedem als schlechthinnigen Maßstab der Wahrheit ansehen darf und ob es angeht, alle irgendwie anders Denkenden ohne Begründung abzulehnen. Eine ernstliche Beschäftigung mit den kontroversen philosophischen Problemen macht zum wenigsten vorsichtiger im Urteil. S.

MÉLANGES E. PODECHARD. *Etudes de Sciences Religieuses offertes pour son éméritat au Doyen Honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon.* 8° (XXV u. 284 S. u. 1 Tafel), Lyon 1945, Facultés Catholiques. — Den Hauptteil dieser reichhaltigen Ehrengabe bilden Studien aus dem AT und NT, von denen wir die wichtigsten herausheben. D. Buzy, Le Concordisme préhistorique ou la fin du concordisme, zeigt, daß es unmöglich ist, den wörtlich verstandenen Text der Urgeschichte mit dem Nacheinander der Entwicklungsstufen der menschlichen Kultur in Parallele zu bringen. L. Gry sammelt die Legenden, die der Midrasch um die üble Gestalt des Königs Manasse geschlungen hat, während A. Robert vermeint, die Beschreibung des Bräutigams und der Braut im Hohenlied als symbolische Beschreibungen Jerusalems und Judäas auffassen zu können. Der mit einer Tafel illustrierte Aufsatz von P. Tresson befaßt sich mit einer im Museum zu Grenoble befindlichen Stele aus der Zeit Tutmosis' III. — Die ntl. Beiträge umfassen eine Studie von E. B. Allo O. P. zur Frage, ob Galiläa oder Judäa der Schauplatz der Erschei-

nungen des Auferstandenen gewesen ist. Er erklärt das προάγειν Mt 26, 32; 28, 7 Par. als „an der Spitze einer Gruppe gehen", woraus er folgert, daß die Verheißung, Jesus werde den Seinen nach Galiläa vorausgehen, beinhalte, daß er sie erst in Judäa sammeln werde, ihnen also dort zuerst erscheinen werde, eine sehr plausible Erklärung. F. M. Cathérinet (Y a-t-il un ordre chronologique dans l'Evangile de S. Matthieu?) möchte aus den Blöcken Mt 5, 1—8, 17; 8, 18—9, 1; 9, 10—34; 13; Schlüsse ziehen auf deren historische Geschlossenheit, und auf die persönliche Anwesenheit des Evangelisten ab Kap. 5, mit Ausnahme von 8, 18—9, 1. Leider beachtet er nicht genügend die Seitenreferenten, noch auch den unverkennbaren künstlichen literarischen Aufbau des Mt-Evangeliums. — F. Cavallera gibt in einem langen Aufsatz Einblicke in die Diskussionen, welche auf dem Concil von Trient über die Bibelübersetzungen in moderne Sprachen stattfanden. — Tiefgründig wie immer ist L. Cerfaux; seine Deutung von Röm 4, 12 (Abraham „ist auch der Beschneidung nach Vater, nicht nur derer aus der Beschneidung, sondern auch derer, die nur wandeln in den Spuren des Glaubens, den unser Vater Abraham schon vor seiner Beschneidung gehabt hat") ist in der Tat erschöpfend und dem Gedanken nach gut paulinisch: alle sind in Abraham beschnitten worden, vgl. Röm 2, 26; 2, 28 f; 1 Kor 7, 19; Gal 5, 6; 6, 15; Phil 3, 3; Kol 2, 11—12. — L. Vaganay sucht zu erweisen, daß in Mk 1, 41 statt des üblichen „er fühlte Mitleid" ursprünglich „er wurde zornig" zu lesen war. Trotz seiner profunden Gelehrsamkeit scheint sein Schluß doch die Tragfähigkeit der Grundlage („er wurde zornig" nur in Tatian bei Ephräm, in Daddr, d. h. wir haben einen Tatianismus mit seinem typischen Einflußgebiet) zu überschreiten. Dazu kommt, daß die gebotene historische Begründung, warum Jesus vor der Heilung zornig gewesen sein soll: weil sich der Leprakranke entgegen dem Gesetz sich ihm bis zur Berührung genaht hatte — in keiner Weise befriedigt. War denn der dabei betätigte Glaube an Jesus nach Jesu eigenem Wort (Mt 12, 5) nicht bedeutsamer als Tempel und Tempeldienst, und schon gar als solche gesundheitspolizeiliche Vorschriften der Thora? — Auch die Patrologie darf aus den in dieser Festgabe gesammelten Aufsätzen einige Ergebnisse buchen, die Beachtung verdienen. Fr. Chatillon bietet in einem reich belegten Aufsatz die genaue Geschichte eines Ausdrucks *(regio dissimilitudinis*, S 85—102), der für die Mystik des hl. Bernhard bedeutsam ist und zunächst aus Augustinus (Confess. VII, 10) stammt. Es wird gezeigt, daß hier Plotin und Platon mitsprechen — ein höchst lehrreiches Beispiel für die Geschichte der mystischen Sprache. — H. de Lubac gibt (S. 191—198) mit der bei ihm gewohnten Belesenheit eine Geschichte der Vorstellung vom Kreuz als dem „Weltbaum" (L'arbre cosmique). — Das vielbesprochene Fragment 22 des Amphilochius von Ikonium, das für die Geschichte der Christologie von Bedeutung ist, wird mit guten Belegen als nicht von Amphilochius stammend erwiesen (M. Richard, S. 199—210). Und G. Jouassard bietet eine über Weigl, Mahé und Bardenhewer hinausgehende genauere Chronologie

der vor 428 geschriebenen Werke des Cyrillus von Alexandrien (S. 159—174). — Für den Historiker der Liturgie ist bedeutsam die Interpretation, die A. Chavasse dem in der Geschichte der Firmsalbung viel umstrittenen Kanon 2 des Arausicanum I. vom Jahre 441 gibt (S. 103—120). *P. Gaechter S. J.*

ANSELM SPARBER O. S. A., *Das Bistum Sabiona in seiner geschichtlichen Entwicklung.* Kurz dargestellt. gr. 8° (127 S.) Brixen 1942 (Weger; als Manuskript gedruckt). — In diesem Buche schenkt uns Sp. eine ausgezeichnete Geschichte des Bistums Säben am Eisack, von den unsicheren Gründungsereignissen an bis zur Übertragung nach Brixen um die Mitte des 10. Jh. In Auseinandersetzung mit dem Innsbrucker Historiker R. Heuberger, dessen Ansichten über die Urgeschichte des rätisch-breonischen Bistums und vor allem dessen Kritik am Kult des hl. Ingenuin mit Recht korrigiert werden, wird der wesentliche Ertrag der Forschung gut zusammengefaßt. Die von Prälat Egger in Sabiona gemachten Ausgrabungen, die den Bestand einer christlichen Kirche auf dem späteren Bischofsberg schon für das 4. Jh. sichern, werden hier gut eingebaut; und noch einmal wird der Nachweis zusammengefügt für die *bona fides* des in den Wirren um den Dreikapitelstreit schismatisch gewordenen Ingenuin. Auch an der ununterbrochenen Fortdauer des Bistums nach der Landnahme durch die Bajuwaren (Ende des 6. Jh.) wird man mit E. Knebel (1940) und jetzt mit Sparber gegen Heuberger festhalten dürfen.

H. Rahner S. J.

GERHARD RITTER, *Luther.* Gestalt und Tat. 3. Aufl. 8° (291 S.) München 1943, Bruckmann. — G. Ritter, der bekannte Freiburger Historiker, schreibt seine Monographie über Luther, „um seine Verkündigung zu hören und in seiner Erscheinung die Geschichte unseres Volkes und damit uns selbst besser kennen zu lernen" (S. 11). R.s Lutherbiographie ist daher ein auf wissenschaftlichem Grunde stehendes Bekenntnisbuch, das der Katholik im letzten leider ablehnen muß. Luther ist nicht einfach ein Genie im religiösen Bereich. Sollte er auch subjektiv *bona fide* gewesen sein, objektiv bleibt er der Zerstörer der deutschen Glaubenseinheit, die durch Jahrhunderte das kostbarste Erbgut der deutschen Vergangenheit war. Er hat das geistliche Wesen des Mittelalters zerstört (S. 118) und konnte es wegen der objektiven Irrtümer seiner Lehre nicht auf die Dauer durch ein christliches ersetzen. Wohl waren die Reformkonzilien gescheitert (S. 140), aber das Konzil von Trient hat doch gezeigt, daß es nicht notwendig war, sich am System der Heilslehre selbst zu vergreifen, um zur heißersehnten Reform der Kirche zu gelangen. Es mag mit dem Satze R.s seine Richtigkeit haben: „Wer wahrhaft Großes erreichen will, muß sein Ohr verschließen können auch gegen berechtigte Bedenken der Neunmal-Klugen" (S. 93). Ob er aber für Luther zutrifft, ist eben die Frage. Das gleiche gilt für das Bekenntnis R.s (S. 234): „Das Abendland hat Heilige, Ordensstifter, Begründer neuer

Frömmigkeitsideale und religiöser Gemeinschaften genug hervorgebracht (von den Kirchenvätern bis zu den Tagen des Pietismus und darüber hinaus), in denen die Reinheit des religiösen Antriebes gewiß nicht weniger echt war als in Martin Luther. Auch hat es an Reformatoren vor, neben und nach ihm nicht gefehlt, tapferen Willensmenschen, die den Schäden der hierarchisch erstarrten Weltkirche beherzt zu Leibe gingen, neue Organisationen des geistlichen Lebens schufen — teilweise mit größerem Geschick und besserem äußeren Erfolg als der Wittenberger Mönch. Aber keiner von allen diesen ist von sich aus so tief in den Kern urchristlicher Predigt vorgestoßen wie er, keiner vor ihm hat so von innen her das Ganze des christlichen Lebens umzugestalten vermocht. Darum darf auch keiner mit gleichem Recht der Erneuerer des abendländischen Christentums heißen wie Luther. Er und kein anderer steht am Ausgang eines versinkenden, am Eingang eines religiösen Zeitalters." Bestätigt die Geschichte der Folgezeit wirklich eine solche Einschätzung Luthers?

F. Maaß S. J.

C. CALLEWAERT, *Sacris erudiri.* Fragmenta liturgica collecta a monachis S. Petri de Aldenburgo in Steenbrugge, ne pereant. gr. 8° (XXIII u. 741 S.) Steenbrugge 1940, Abtei. — C., der inzwischen heimgegangene (gest. 6. 8. 1943) langjährige Seminarregens von Brügge, hat den Großteil seiner bedeutsamen, der Liturgik geweihten wissenschaftlichen Lebensarbeit in Aufsätzen niedergelegt, die z. T. in sehr wenig verbreiteten Zeitschriften erschienen sind und die sich über einen Zeitraum von vier Jahrzehnten verteilen. Es war darum nicht nur eine würdige Ehrung des verdienten Verf. zum 50. Jahre seines Priestertums, sondern auch die Erfüllung eines vielseitigen Wunsches der Fachwissenschaft, wenn hier die vielfach sehr wertvollen Studien gesammelt vorliegen. Sie sind je mit kurzen lateinischen Summarien versehen — im Text selbst wechselt Flämisch mit Französisch und Lateinisch. Von besonderer Wichtigkeit sind die Forschungen über die Anfänge des römischen Stundengebetes, die zum Ergebnis geführt haben, daß die römischen Basiliken schon vor der Regel des hl. Benedikt ein vollständiges, wohlgeordnetes, schriftlich niedergelegtes Offizium besaßen (167 f), aus dem Benedikt geschöpft hat. Eine Reihe weiterer Studien verbreitet neues Licht über Anfänge und Aufbau der Quadragesima. An C.s Ergebnisse anknüpfend habe ich selbst, ZkTh 56 (1932) 599—604, den Nachweis versucht, daß das Meßformular vom Quatembersamstag der Quadragesima ursprünglich dem Quatembersamstag des Dezember angehört habe und Spuren der damals damit verbundenen Ordinationen aufweise, bin aber damit auf kritische Einwendungen von Th. Klauser gestoßen, Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 (1932) 380; in der Neuveröffentlichung des betreffenden Artikels bestätigt und verstärkt nun C. in einem Postscriptum (588 f) diese meine These. Einige Beiträge sind noch den liturgischen Reformen gewidmet, die sich auf Gregor den Großen zurückführen lassen, ein Thema, das der Unermüdliche auch in den letzten Jahren

noch weiterverfolgt hat, u. a. durch eine Studie über die Geschichte des Kyrie in der Revue d'Hist. eccl. 38 (1942) 20—45. Damit sind nur die wichtigsten Fragenkreise bezeichnet, in denen wir C. in diesem umfangreichen Bande als Forscher kennen lernen. Ein Teil der 58 Nummern hat mehr darstellenden Charakter, so u. a. die Aufsätze aus dem Gebiete der Paramentik, die meist in Pastoralzeitschriften erschienen sind und die sich durch ihre Klarheit auszeichnen.

J. A. Jungmann S. J.

ALPHONSUS RAES S. J., *Introductio in liturgiam orientalem.* 8° (288 S.) Rom 1947, Istituto Orientale. — Diese Einführung steht an Umfang ungefähr in der Mitte zwischen dem nun schon etwas weiter zurückliegenden Büchlein von A. Baumstark über die Messe im Morgenland (1906) und dem leider unvollendet gebliebenen Werke von J. M. Hanssens (1930/32). Nach einer Übersicht über die heute bestehenden Riten des Orients und die Hauptstufen ihrer Entwicklung sowie einer kürzeren Beschreibung des orientalischen Gotteshauses und seiner Gliederung gibt der Verf. eine ziemlich eingehende Darstellung vom Aufbau der Meßliturgie (41—114). Für jede der von ihm unterschiedenen sechs Stufen der Feier wird zuerst das allen Gemeinsame und dann das Sondergut der einzelnen Riten dargestellt, wobei jedesmal in Parallelkolumnen angelegte Tabellen die Übersicht erleichtern. Besonders dankenswert ist dabei, daß neben dem ostsyrisch-chaldäischen Ritus dem syro-malabarischen und neben dem westsyrisch-jakobitischen dem maronitischen eine besondere Behandlung, bzw. eine eigene Kolumne zugebilligt ist, da diese doch sehr bedeutsamen Abwandlungen in der landläufigen Literatur fast ganz vernachlässigt werden. In ähnlicher, nur entsprechend kürzerer Form sind die Initiationsriten (wo eine nähere Darstellung der Täuflingskommunion erwünscht gewesen wäre), die Eheschließung, die Vesper, sodann (mit besonderer Gründlichkeit und neuen Perspektiven) die Frage der Liturgiesprache im Orient, endlich noch die liturgische Kleidung behandelt. Ein französisch geschriebenes Kapitel über die orientalische Kirchenmusik, ihre vielgestaltige Erscheinung und ihre Geschichte, bildet den Schluß. R. hat grundsätzlich die heutige Form der Liturgien im Auge, die er, abgesehen von persönlicher Erfahrung oder Erkundung, aus den jeweils in langer Reihe aufgeführten neuesten Ausgaben der liturgischen Bücher der einzelnen, zum Teil mehrsprachigen Riten, der unierten wie der nichtunierten, schöpft. Wenn die Angaben auch notgedrungen meist summarisch sind, so hat man doch überall das Bewußtsein, daß man auf festem Grunde steht. Auch für eine geschichtliche Betrachtung der Riten sind die Hauptlinien und die formbestimmenden Gedanken hervorgehoben. Der Verf. konnte es sich darum auch gestatten, einseitige Entwicklungen und übermäßige Wucherungen gegebenenfalls als solche zu kennzeichnen und so auch für eine gesunde Weiterbildung, wie wir sie besonders innerhalb der Union schon mehrfach eingeleitet finden, Fingerzeige zu geben.

J.

JEAN C.-M. TRAVERS O. P., *Valeur sociale de la liturgie d'après Saint Thomas d'Aquin* (Lex orandi 5). kl. 8° (331 S.) Paris 1946, Les Editions du Cerf. — Das vorliegende Buch ist ein Beweis sowohl für die Gründlichkeit wie für den kirchlichen Sinn der jungen liturgischen Bewegung in Frankreich. Wenn auch eine geschichtliche Betrachtung feststellen müßte, daß die unmittelbare Wirkung der Hochscholastik auf das liturgische Leben der Folgezeit äußerst geringfügig war und die Auflösung liturgischer Formen, z. B. in der Bußliturgie, gerade damals starke Fortschritte gemacht hat, so geht doch aus T.s schwergerüsteten, manchmal etwas umständlichen Darlegungen hervor, daß die Gedankengänge eines hl. Thomas von verschiedenen Ausgangspunkten her zu einer hohen Einschätzung und zu einem tiefen Verständnis liturgischer Dinge hin konvergieren, so daß wir davon lernen können. Näherhin wird an Hand des hl. Thomas die grundlegende Bedeutung aufgezeigt, die den Zeichen und Symbolen zukommt für den Aufbau einer lebendigen Gemeinschaft (23—136) und den Sakramenten und Sakramentalien insbesondere für den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft (137—308). Man ist überrascht, wie stark bei Thomas neben der wirkursächlichen Betrachtung der Sakramente noch die erst heute wieder durch einzelne Theologen (Söhngen, de Lubac) betonte Würdigung des Zeichens zur Geltung kommt. Für die Liturgie bedeutsam sind dann besonders die Ausführungen über die Sakramentalien, die als fragmentarische Nachbilder der Sakramente erscheinen. Dabei wird *sacramentale* vom hl. Thomas noch in einem weiteren Sinn genommen, demzufolge der Begriff alles umfaßt, was als *sollemnitas* zu einem Sakrament vorbereitend, begleitend oder weiterführend hinzutritt (303 f), was seinen „Kontext" bildet. So fällt die ganze Liturgie unter diesen Begriff. So wird auch klar, daß die richtige Gestaltung der Liturgie jene Forderungen erfüllen muß, die an das Symbol zu stellen sind: meist aus Handlung und Wort aufgebaut, muß es, um die Gemeinschaft zusammenzuschließen, nicht nur das gemeinsam erstrebte Gut darstellen (expression), sondern auch möglichst naturnahe und leicht verständlich sein (impression), Forderungen, die heute auf ihrer Ebene in vorbildlicher Weise von — Bühne und Propaganda erfüllt werden (321 ff). *J.*

1. JOHANN MORR, NIKOLAUS MARKAR-MARKAROFF und VIKTOR POSPISIL-KAISERSSCHWERT, *Ehenichtigkeitsgründe.* gr. 8° (116 S.) Prag 1945, Böhmisch-Mährische Druck- und Verlagsaktiengesellschaft. Kart. S 5.—. 2. JOHANN MORR und NIKOLAUS MARKAR-MARKAROFF, *Die Verwaltung des hl. Ehesakramentes.* gr. 8° (276 S.) Wien 1946, Herder. Kart. S 8.40. — Die beiden Eherechtsbücher wollen der Praxis dienen; sie wollen kein vollständiges Eherecht bieten, sondern „den Leitern von Pastoralkonferenzen ... von Nutzen sein" und den „Mitbrüdern, die keine Gelegenheit oder Zeit für theoretische Studien besitzen, eine konkrete, kurze, möglichst deutliche, präzise Auslegung" (Vorwort) des Ehegesetzes bieten, um

so „zur Verhinderung der ungültigen Ehen und somit zur Verminderung der Eheprozesse beizutragen" (259). Die Verwandtschaft der beiden Bücher geht soweit, daß nicht nur Teile im Vorwort, sondern ganze Ausführungen im Text fast wörtlich übereinstimmen (z. B. 1, S. 21—31 und 2, S. 53—65). Beide Bücher stellen fest, daß viele Kleriker gegen andere „vortreffliche Werke" den Vorwurf erheben, „sie seien wegen ihres Lehrbuchcharakters oft von der Praxis zu weit entfernt oder schwer verständlich" (Vorwort). Leider muß der Vorwurf: „schwer verständlich", wenn auch in einem anderen Sinn, auch gegen die beiden Ehebücher ausgesprochen werden. Es werden z. B. (2, 131) die Ehehindernisse des fehlenden Alters, der Religionsverschiedenheit, der Furcht rein kirchenrechtliche Hindernisse genannt, später aber (237) werden die Konsensmängel, also auch Furcht und Zwang, unter die Hindernisse göttlichen Rechts eingereiht. Im ersteren Buch heißt es (80): „Die Furcht muß auf die Ehe hingerichtet sein"; der Satz bleibt dunkel, besonders, wenn man die Erklärungen Gasparris (De matrimonio II, n. 856) überdenkt. Mit Recht wird das Brautexamen stark hervorgehoben (259); man sucht aber vergebens einen Hinweis auf die Instruktion der hl. Sakramentenkongregation über den can. 1020 vom 29. Juni 1941 (AAS XXXIII, 297—318). Mit der „Hervorhebung und Erklärung des Ehekonsenses" (259) wollen die Bücher einem empfindlichen Mangel in der katholischen Eherechtsliteratur abhelfen; der Mangel wirkt aber gar nicht empfindlich, wenn man z. B. das praktische Handbuch von Franz Triebs (Breslau 1929) einsieht. Auch Haring, „Grundzüge des kath. Kirchenrechts" (Graz 1924, S. 443—451) gehört nicht zu den Lehrbüchern, die „wie Haring (1910, S. 420) kaum ein Wort über Mängel des Ehekonsenses verlieren" (259). Die vielen Beispiele aus dem Leben sind in beiden Werken gut gewählt und meist gut, wenn auch sehr kurz und ohne viel Begründung gelöst. Ein Nachteil für die Praxis ist es, wenn kirchliche Normen ungenau oder gar unrichtig vorgelegt werden, wie etwa: „Zum Beweis für die Spendung der Taufe genügt nach can. 779 ein einziger Zeuge" (48), wobei die Worte übergangen werden: *si nemini fiat praeiudicium*. S. 69 ff ist das internationale Eherecht sehr unklar angedeutet. S. 106: „Der Versuch muß auch formales Unrecht an dem betrogenen Gatten darstellen"; es soll wohl heißen: Unrecht gegen das Eheband. Wenn can. 1139, § 2 die *sanatio in radice* einer Ehe versagt, die bisher an einem naturrechtlichen Hindernis krankte (169), so will die Kirche damit keine Strafe verhängen. Die *infamia iuris* ist keine Zensur (207). Seit 1938 können die bürgerlichen Rechtswirkungen einer Ehe nicht mehr nach der österreichischen Eheinstruktion 1936 beurteilt werden (254), da diese noch das Konkordat-Eherecht von 1934 vor Augen hat. Solche Unebenheiten in der Theorie — es wurden nicht alle angeführt — mindern die Brauchbarkeit der beiden Schriften auch für die Praxis. *G. Heinzel S. J.*

BÜCHEREINLAUF

Bücher, die dem Rahmen der ZkTh entsprechen, werden in einem der nächsten Hefte besprochen. — Bereits besprochene Bücher sind in dieses Verzeichnis nicht mehr aufgenommen.

Altaner B., Patrologia. 3. edizione aggiornata e ampliata dall'autore, riveduta dal dott. A. Ferrua S. J. 8° (XX, 385 S.) Torino 1944, Marietti.

Benigar A., O. F. M., Liturgia Romana. Vol. I. II. 8° (XIX, 404 u. 417 S.) Peiping 1947, Domus Franciscana (Li-kwang-kiao 18).

Blieweis Th., Kinder vor Gott. Ein Sonntagsbuch. (Frohbotschaft des Herrn 2.) 8° (204 S.) Wien 1947, Baumgartner. S 19.50.

Brinkmann D., Mensch und Technik. Grundzüge einer Philosophie der Technik. 8° (167 S.) Bern 1947, Francke. sFr 5.80

Fischl J., Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. (Christliche Philosophie in Einzeldarstellungen 19). 8° (XVI, 400 S.) Graz 1947, Pustet. S 30.—

Froger J., Les origines de Prime (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae" 19). 8° (132 S.) Roma 1946, Edizioni Liturgiche (Via XXIV Maggio 10).

Gihring K., Abendland und Kultur. Zur Kulturphilosophie der Gegenwart. 8° (144 S.) Einsiedeln 1947, Benziger. sFr 6.80, geb. 9.80

Graf G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur 1.: Die Übersetzungen. 2.: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts. (Studi e Testi 118, 133). Gr. 8° (XLIV, 662 u. XXXI, 512 S.) Città del Vaticano 1944/47, Biblioteca Apostolica Vaticana.

Grill S., Die Gewittertheophanie im Alten Testament. Exegetische Studie. 2. Aufl. (Heiligenkreuzer Studien 3). 8° (96 S.) Wien 1943, Mayer.

Hesse E., Des Herrn Kreuz und Herrlichkeit. Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in ihren großen Zusammenhängen. 4. verb. Aufl. 8° (105 S., 1 Tab.) Wien 1947, Herder. S 8.20

Jantsch F., Das Leben mit Jesus in unserer Zeit. Eine moderne christliche Lebenskunde, aufgebaut auf der persönlichen Beziehung zu Jesus (Frohbotschaft des Herrn 1). 8° (176 S.) Wien 1947, Baumgartner. S 16.50

Kayser H., Akroasis. Das Leben von der Harmonik der Welt. 8° (157 S., 2 Tfl.) Basel 1946, Schwabe. sFr 9.50

Mayrhofer P., O. S. B., Grundfragen christlicher Anthropologie. 8° (104 S.) Stift Kremsmünster 1947, Selbstverlag.

Miller J., S. J., Katholische Beichte und Psychotherapie (Sammlung Medizin-Philosophie-Theologie 7). 8° (31 S.) Innsbruck 1947, Tyrolia. S 3.60

Obersteiner J., Die Christusbotschaft des Alten Testaments. Kurze Darlegung und Erklärung der wichtigsten messianischen Weissagungen. 8° (254 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 30.—

Pichler A. M., Elternweihe. Eine Brautlehre. 12° (40 S.) Wien 1948, Baumgartner. S 3.—

Rahner H., S. J., Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. Kl. 8° (125 S.) Graz 1947, Pustet. Geb. S 13.50

Reutterer R., Der hl. Hippolytus. 8° (131 S.) Klagenfurt 1937, Jörgl. S 13.50, geb. S 28.—

Rudolf K., Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorge-Bericht aus Österreich 1938—1945. 8° (453 S.) Salzburg 1947, Müller. Geb. S 37.—

Schedl C., Die Sehnsucht der ewigen Hügel. Christus im Alten Testament. 8° (307 S.) Graz 1947, Pustet. S 24.—

— —, Die Psalmen nach dem neuen römischen Psalter übersetzt. 8° (IX u. 315 S.) Wien 1946, Herder. Geb. S 16.80

Schmitz Ph., O. S. B., Geschichte des Benediktinerordens. Ins Deutsche übertr. u. hrsg. von *Ludwig Räber O. S. B.* I.: Ausbreitung und Verfassungsgeschichte des Ordens von seiner Gründung bis zum 12. Jahrh. 8° (381 S.) Einsiedeln, Zürich 1947, Benziger. sFr 19.80, geb. sFr 23.—

Schneider F., Der christliche Erzieher. Das pädagogische Ethos im Unterricht und Erziehung. 8° (232 S.) Graz 1947, Pustet. S 16.—

Schneider Oda, Der Prophet des Herzens: Johannes Eudes. 8° (204 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 21.—

Schneider Reinhold, Das Vaterunser. 12° (63 S.) Graz 1947, Styria. S 6.—

Söhngen G., Das sakramentale Wesen des Meßopfers. 8° (63 S.) Essen 1946, Wibbelt. M 2.50

Solages, de, La théologie de la guerre juste. Genèse et orientation. 8° (154 S.) Paris 1946, Desclée de Brouwer.

Sparber A., O. S. A., Vita beati Hartmanni episcopi Brixinensis (1140—1164). Einleitung und Ausgabe. 8° (65 S., 3 Blgn.) Brixen 1937, Weger.

Sparn E., La riqueza de las bibliotecas pertenecientes a la Iglesia cristiana en codices al sobrevenir la segunda guerra mundial. 8° (75 S.) Cordoba (Rep. Argentina) 1946, Imprenta de la Universidad.

— —, La riqueza de las bibliotecas pertenecientes a la Iglesia cristiana en incunables al sobrevenir la segunda guerra mundial. 8° (37 S.) Cordoba 1947, Imprenta de la Universidad.

— —, La riqueza de las Iglesias cristianas en bibliotecas al sobrevenir la segunda guerra mundial. 3 Teile. (Academia Nacional de Ciencias, Miscelánea 30—32). 8° (zus. 300 S., 15 Lám.) Cordoba 1945/46, Imprenta de la Universidad.

Spence H., Mit einem Fuß im Himmel. Übers. von *I. Bibus*. 8° (364 S.) Wien 1947, Verl. Neue Welt. (Aus dem Leben eines prot. Pastors.)

Studia Benedictina in memoriam gloriosi ante saecula XIV transitus S. P. Benedicti. Cur. professoribus Inst. Pont. S. Anselmi de Urbe (Studia Anselmiana 18/19). 8° (382 S.) Città del Vat. 1947, Libreria Vaticana.

Thomas von Aquin, Lehre des Heils. Aus den Werken übertr. u. hrgs. von *E. Stakemeier*. 2. Aufl. 8° (518 S.) Graz 1947, Styria.

Thomas von Kempen, Nachfolge Christi in vier Büchern nach der Übersetzung von Guido Goerres, herausgegeben von J. Fried. 12° (391 S.) Wien 1946, Wiener Dom-Verlag. Geb. S 19.50

Ude J., Das Recht auf Arbeit. (Blätter für Menschenrechte. 1946/2.) 8° (20 S.) Salzburg 1946, Friedens-Verl. S —.80

— —, Das Recht auf Eigentum. (Blätter für Menschenrechte. 1947/3.) 8° (20 S.) Salzburg 1947, Friedens-Verl. S —.80

Uhl L., Brautlehre. 2., verm. Aufl. 8° (29 S.) Wien 1947, Herder. S 2.80, sFr 2.—

Verslagboek van het Internationaal Liturgisch Congres gehouden te Maastricht van 27 Juli tot 2 Augustus 1946. Gr. 8° (268 S.) Maastricht 1947, Uitgevers-Mij Ernest van Aelst.

Vetter M., O. P., Erlöste Menschlichkeit. Die Frucht aus dem Geiste. 8° (128 S.) Wien 1947, Herder. S 12.60, sFr 5.60

Volken L., Der Glaube bei Emil Brunner (Studia Friburgensia N. F. 1). 8° (223 S.) Freiburg/Schw. 1947, Paulusverl. Fr 10.20

de Vries W., S. J., Sakramententheologie bei den Nestorianern. (Orientalia christiana Analecta 133.) 8° (298 S.) Roma 1947, Institutum Orient.

Wagner S., O. F. M., Compendium catecheticae missionalis. 8° (IX, 202 S.) Peking 1947, Domus Franciscana (Li-kwang-kiao 18).

de Wolf J., S. J., La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. (Museum Lessianum. Section théolog. 42.) 8° (127 S.) Paris 1946, Desclée de Brouwer.

Zabel J., Die Meßfeier in der Dorfseelsorge einst und jetzt. 8° (176 S.) Wien 1947, Herder. Geb. S 18.60

Zechmeister A., Kirche und Sozialismus. Zugleich ein Beitrag zur Frage christlicher Politik heute. (Berichte zur Kultur- u. Zeitgeschichte, Sonderschriften). 8° (79 S.) Wien 1947, Verl. der Berichte z. Kultur- u. Zeitgeschichte.

Zeitschrift, Österreichische, für Volkskunde. Herausgegeben vom Verein für Volkskunde in Wien. Unter Mitwirkung von A. Dörrer u. V. Geramb gel. von L. Schmidt. N. F. 1 (Gesamtserie Bd. 50). 8° (143 S., 12 Abbildungen) Wien 1947, Österreichischer Bundesverlag. S 12.—

REGISTER ZUM JAHRGANG 69 (1947)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen) besprochen
Autornamen sind kursiv gedruckt

„Anargyroi", Zum Kult der „A.", Kl. B. P. *Sinthern* 354
A(rconada) R., r 243
Arianismus, Die Abwehr des german. A. und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, Abh. J. A. *Jungmann* 36
Auer A., r 128
Bardy G., r 372
Barth K., r 368
Barth M., r 235
Bea A., r 244
Biasiotto P. R., r 382
Bolkovac P., r 127
Braun F. M., r 235
Bruin P., r 121
Bucher Z., r 238
Bürkli Fr., r 252
Callewaert C., r 505
Casper J., r 254
Cerfaux L., r 371
Congar M. J., r 373
Cullmann O., r 119
Daniélou J., r 376
Dietsche W., r 378
Etudes de Pastorale liturgique, r 126
Fajardo J. J., r 376
Fehér J., r 371
Fischl J., r 242
Gaechter P., Abh.: Das dreifache „Weide meine Lämmer" 328; Rez.: O. *Cullmann 119;* Mc *Ginley* 232; W. *Michaelis* 497; *Neuersch.* 121, 245. 502
Görres I. Fr., r 256
Götzel G., r 127
Gutwenger E., Abh.: Papias 385
Hartmann N., r 501
Heinzel G., Neuersch. 246. 507
Hentrich G., r 246
Herte A., r 381
Himmelfahrt Mariens, Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur H. M., Kl. B. A. M. *Landgraf* 345
Hofbauer J., Kl. B.: Die Paradiesesschlange 228; Neuersch. 242
Hofinger J., r 254
Horváth A. M., r 123
„Irrationabiliter invito domino", Abh. J. B. *Umberg* 445
Iserland O., r 375
Journet Ch., r 361
Jungmann J. A., Abh.: Die Abwehr des germanischen Arianismus 36; Rez.: P. *Radó* 363; Neuersch. 125. 251. 505
Kempf Th K., r 249
Ketter P., r 243
Kienitz E. R., r 246
Kirche, Die Zugehörigkeit zur K. nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis, Abh. K. *Rahner* 129
Krebs L., r 253
Kreider Th., r 245
Lambinet L., r 122
Landgraf A. M., Kl. B.: Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens 345
Link L., r 247
Lorenz J., Neuersch. 242
Lubac H., r 242. 376
Maaß F., Rez.: P. J. *Reiter* 365; Neuersch. 381. 504
Mager A., r 255
Markar-Markaroff N., r 507
Mc Ginley, r 232
Mélanges Podechard, r 502
Menschheit Christi, Das Wirken der M. Chr. zu unserem Heil nach dem hl. Thomas v. Aquin, Abh. F. *Mitzka* 189
Messina G., r 379
Methodik des Religionsunterrichtes, r 253
Michaelis W., r 497
Miller A., r 242
Mitzka Fr., Abh.: Das Wirken der Menschheit Christi zu unserem Heil nach dem hl. Thomas v. Aquin 189; Rez.: K. *Barth* 368; Neuersch. 122
Montcheuil Y., r 375
Moos G., r 246
Morr J., r 507

Navicula Petri, Abh. H. *Rahner* 1
Nock F. C., r 250
Nötscher Fr., r 243
Opera servilia, Das Verbot der o. s. in der Hl. Schrift und in der altkirchlichen Exegese, Abh. Fr. *Pettirsch* 257. 417
Papias, Abh. E. *Gutwenger* 385
Paradiesesschlange, Die P., Kl. B. J. *Hofbauer* 228
Pettirsch Fr., Abh.: Das Verbot der opera servilia in der Hl. Schrift und in der altkirchlichen Exegese 257. 417
Pohl H., Rez.: Z. *Bucher* 238
Radó P., r 363
Raes A., r 506
Rahner H., Abh.: Navicula Petri 1; Neuersch. 248. 376. 382. 504; r 251. 374. 504.
Rahner K., Abh.: Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. Mystici Corporis Christi 129
Reiter P. J., r 365
Ritter G., r 504
Rousseau O., r 125
Rüttimann J., r 502
Sailer J., Kl. B.: Typen im NT 490
Santeler J., Abh.: Zur Lehre von der Schöpfung 209; Neuersch. 501
Sanz P., r 248
Scheeben M. J., r 374
Schlagenhaufen F., Rez.: M. *Barth* 235; F. M. *Braun* 235; Ch. *Journet* 361; Neuersch. 371
Schöpfung, Zur Lehre von der Sch., Abh. J. *Santeler* 209
Silva-Tarouca A., r 501
Sinthern P., Kl. B.: Zum Kult der „Anargyroi" 354
Sonntage nach Pfingsten, Der Einfluß von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an den S. n. Pf., Abh. A. *Vogel* 100
Sparber A., r 380. 504
Stufler J., Neuersch. 376
Thalhammer D., Neuersch. 128. 255
Travers J. C. M., r 507
Tschuor J., r 251
Typen im NT, Kl. B. J. *Sailer* 490
Umberg J. B., Abh.: „Irrationabiliter invito domino" 445; Neuersch. 246
Vignon H., r 124
Vogel A., Abh.: Der Einfluß von Heiligenfesten auf die Perikopenwahl an den Sonntagen nach Pfingsten 100
„Weide meine Lämmer", Das dreifache „W. m. L.", Abh. P. *Gaechter* 328
Welsersheimb L., Neuersch. 254
Willam F. M., r 127